UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT

Philos, 179

Geſchichte

der

Philoſophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Jena, der Churfürſtlich Mainziſchen Akademie nützlicher Wiſſenſchaften zu Erfurt Mitgliede und der lateiniſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Dritter Band.

Leipzig,

bei Johann Ambroſius Barth

1801.

Bibliothek

Vorrede.

Der dritte Band ſollte, nach meinem Willen, die zweite Periode der Geſchichte der Philoſophie beſchließen, und alſo den Reſt des zweiten Hauptſtücks enthalten. Ich mußte aber dieſen Vorſatz aufgeben, wenn er nicht zu einer unverhältnißmäßigen Stärke anwachſen ſollte. Er enthält daher nur die Geſchichte der Ariſtoteliſchen und Epikureiſchen Philoſophie. Ich hätte über beide leicht noch einmal ſo viel Bogen ſchreiben können, wenn ich der Verſuchung hätte nachgeben wollen, alles das aufzunehmen, was ſich über dieſe Männer und ihre Nachfolger, über ihre Schriften und Philoſopheme ſagen ließ, oder diejenigen Materialien meiner Geſchichte einzuverleiben, welche neuere Geſchichtſchreiber und Geſchichtforſcher darüber verarbeitet haben. Allein dieſe Weitläuftigkeit ſchien mir nicht zweckmäßig, noch eine ſolche Benutzung fremder Arbeiten redlich. Die Geſchichte der Philoſophie hat ihre Grenzen, und nur von der beſtimmten Feſthaltung derſelben kann eine planmäßige Bearbeitung derſelben erwartet werden. Eine ausführliche Analyſe des Ideengangs philoſophiſcher

Schriften, oder weitläuftige Auszüge aus denselben können in anderer Rücksicht interessant seyn; für die Geschichte der Philosophie aber ist dieses Verfahren nicht zweckmäßig, und man müßte befürchten, wenn man auch nur bei den originalen Geisteswerken dieses beobachten wollte, das Ganze zu einem solchen Umfange anzuschwellen, daß dem Leser alle Lust vergehen würde, sich durchzuarbeiten. Es ist schon genug, wenn sie die Principien und ihre Anwendung mit gehöriger Deutlichkeit heraushebt, und das übrige Detail dem eigenen Studium der Leser überläßt.

Bei der Menge von Schriften, welche über beide Philosophen und ihre Behauptungen in ältern und neuern Zeiten erschienen sind, würde es eine unbillige und übertriebene Foderung an einen Geschichtschreiber seyn, das alles selbst zu durchlesen. Er würde selbst, wenn auch die meisten, was nicht der gewöhnliche Fall zu seyn pflegt, mit Einsicht geschrieben wären, durch die Verschiedenheit der Ansichten nur irre geführt werden, und nie zu einem festen Standpuncte kommen. Ich habe daher zwar einige der besten Schriften dieser Art, vorzüglich Hrn. Tiedemann's und Buhle's benutzt; allein die Hauptsache blieb immerfort diese, die Philosophie des Aristoteles, so wie des Epikurs, aus der Quelle selbst, das ist aus ihren oder andern authentischen Schriften darzustellen, und dabei keiner Ansicht zu folgen, als derjenigen, welche sich mir aus diesem Studium selbst dargeboten hatte. Ist mein Forschen nicht ganz vergeblich gewesen, ist es mir gelungen, in den Geist ihrer Philosophie

losophie einzudringen, so findet der Leser eine deutliche, unverfälschte Darstellung der Principien und vornehmsten Resultate, die eine leichte Uebersicht verstattet, und dennoch, ungeachtet aller Kürze, vielleicht besser als alle dickleibigen Commentarien denjenigen zu Hülfe kommt, welche noch eines Führers bei ihrem eigenen Studium bedürfen. Aus diesem Grunde habe ich auch höchst selten die so vielfältig abweichenden Meinungen und Erklärungen über einzelne Lehrsätze angeführt, oder sie einer Prüfung unterworfen. Die Geschichte würde sonst zur Polemik und zu einer Weitläufigkeit gezwungen worden seyn, daß die Geschichte der Aristotelischen Philosophie allein mehr als einen Band würde angefüllt haben. Eine solche Ausführlichkeit kann nur bei der geschichtlichen Behandlung einzelner Lehren und Behauptungen auf eine lehrreiche und interessante Art angewendet werden, nicht aber bei der Geschichte einer Wissenschaft von solchem Umfange, als die Geschichte der Philosophie ist. Ich konnte mich auch um so eher dieser Mühe überhoben glauben, da ich alle Sorgfalt darauf gewendet habe, die Philosophie so rein und unverfälscht aus den Quellen darzustellen, als nur immer möglich war, und diejenigen Leser, welche ein Interesse daran finden, andere Darstellungen leicht mit dieser vergleichen können.

Diejenigen Leser, welche in diesem Bande viel Neues suchen, werden vielleicht ihre Rechnung nicht ganz finden. Denn bei so vielfältig von gelehrten und scharfsinnigen Männern bearbeiteten Systemen,

wie dies mit dem des Aristoteles und Epikurs der Fall ist, kann eine neue Untersuchung aus den Quellen nicht die Ausbeute geben, als bei weniger erforschten Theilen der Geschichte. Indessen ist doch auch manches vielleicht zum erstenmal aufgefunden, gewiß aber Mehreres aus einem andern Gesichtspuncte dargestellt und mehr berichtiget worden, wie schon eine Vergleichung des hier gegebenen Abrisses der Aristotelischen Philosophie mit der Bearbeitung ebenderselben in dem Lehrbuche des Herrn Buhle ausweisen wird. Es dürfte nicht schwer fallen, ein Verzeichniß von solchen Puncten hier zu liefern, wenn hier der Ort dazu wäre; ich überlasse dieses einsichtsvollen Recensenten, wenn sie es etwa der Mühe werth halten sollten, in das Detail des Einzelnen und Vergleichungen mit andern Schriften der Art einzugehen, welches freilich nicht so leicht ist, als einige den Inhalt und die Beschaffenheit des Werkes im allgemeinen betreffende Bemerkungen, so wie sie sich beim Durchblättern darbieten, hinzuwerfen.

Der vierte Band wird das Stoische System in seiner ursprünglichen Gestalt und eine Uebersicht des zweiten Zeitraums enthalten, welche die Resultate der vorhergehenden Forschungen darlegen, und die Fortschritte der Philosophie als Wissenschaft, die Cultur ihrer einzelnen Theile, und die aus allem dem hervorgehende Richtung des philosophirenden Geistes ins Licht setzen wird. Durch solche, das Ganze eines Zeitraums umfassende Bemerkungen kann die Geschichte einer Wissenschaft erst das wer-

den, was sie seyn soll. Auch wird diese Uebersicht zugleich als Einleitung in die folgende Periode, womit sich der vierte Band schließen wird, den Leser auf den Standpunct setzen, auf welchem die folgende, sehr abweichende Art zu philosophiren betrachtet und beurtheilt werden muß.

Jena, im März 1801.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Siebenter Abschnitt. Schüler des Plato Seite 1— 17.

Achter Abschnitt. Philosophie des Aristoteles . . . . . S. 17—331.

Neunter Abschnitt. Schüler des Aristoteles . . . . . S. 331—346.

Zehnter Abschnitt. Philosophie des Epikurs . . . . . S. 347—432.

Zweites

Zweites Hauptstück.

Zweite Periode.

von

Sokrates bis Zeno.

Zweites Hauptstück.

Siebenter Abschnitt.

Schüler des Plato.

Unter der großen Menge von Schülern, welche Plato in dem langen Zeitraum, daß er in der Akademie lehrte, gebildet hatte, zeichneten sich mehrere durch ihren gebildeten Charakter und durch wissenschaftliche Kenntnisse, keiner aber so sehr durch seinen philosophischen Geist, als Aristoteles aus. Wenn je einer Ansprüche machen konnte, der Nachfolger des Plato in der Akademie zu seyn, so war er es nach dem, was wir davon urtheilen können. Indessen zog Plato einen andern, den Speusipp vor. War es die Verwandschaft, welche seine Wahl bestimmte, oder der Umstand, daß dieser Schüler einer solchen Empfehlung zu seinem äussern Glücke bedürftig war, oder war es eine gewisse Abneigung gegen Aristoteles, die dieser mit oder ohne seine Schuld sich zugezogen hatte; kurz die Bewegungsgründe zu dieser anscheinenden Parteilichkeit lassen sich bey der Entfernung der Zeit und dem Mangel hinlänglicher Nachrichten nicht befriedigend entdecken. Vielleicht wünschte Plato sein Lehrsystem fortgepflanzt und ausgebreitet zu wissen, welcher Zweck freylich sicherer durch einen Schüler, wie Speusipp, der immer die größte Anhänglich-

keit für ihn bewiesen hätte, als durch den Aristoteles erreicht werden mußte.

Die Lehrer, welche von Plato an in der Akademie Philosophie lehrten, werden wie bekannt, unter dem Namen der Akademiker in der Geschichte angeführt. Schon in älteren Zeiten theilte man sie in mehrere Classen, ohne sie durch charakteristische Eigenthümlichkeiten gehörig von einander zu trennen [1]). Wir bleiben hier nur bey den Nachfolgern des Plato bis auf den Arcesilaus stehen, welche durch ihren eigenen Charakter von den folgenden getrennt werden müssen.

Im Ganzen kann man sagen, daß der Geist des Plato, der für die beiden wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, Wissenschaft und Moralität als Anwendung der ersten auf das thätige Leben, gleiches Interesse vereinigte, sich auf seine Nachfolger fortpflanzte, und in der Akademie bis zum Arcesilaus erhielt. Die Akademie blieb, was sie unter Plato war, eine Bildungsanstalt für denkende Köpfe und gute Bürger, wie die bekannte Geschichte des Polemo beweiset. Eine andere Eigenthümlichkeit dieser Akademie bestehet darin, daß sie fast durchge-

1) Die ältern Schriftsteller nehmen bald zwei (wie Cicero) bald drei Akademien an, einige setzten noch dazu die vierte und fünfte. (Sextus Empir. Hypotyp. I. §. 220. Diog. Proem, §. 19. Cicero Academ. Quaest. I. c. 12.) Aber man siehet schon aus der Uneinigkeit, daß sie von keinem bestimmten Gesichtspunct ausgingen. Einige sehen mehr auf den Charakter ihrer Philosophie, ob er dogmatisch oder skeptisch war; diese nehmen nur zwei Academien, die alte und die neue an. Andere scheinen mehr auf den Zeitraum zu sehen, wie lange das Ansehen eines Lehrers gedauert habe. Beide Gesichtspuncte haben ihre Schwierigkeiten. Sie gehen uns nichts weiter an.

Digitized by Google

gehends Platos System treu blieben [2]). Das Ansehen des Stifters, der außer seinen Talenten zum Philosophiren auch noch die Gabe der Wohlredenheit und einer eindringenden Beredsamkeit im hohen Grade vereinigte, und sich noch dazu durch seinen Charakter ehrwürdig gemacht hatte, brachte bei Männern, die zwar auch denkende Köpfe, doch nicht vom ersten, sondern nur vom zweiten Range waren, natürlich eine gewisse Anhänglichkeit an ihren Lehrer hervor, welche machte, daß man von den Hauptsätzen seines Systems sich nicht zu entfernen wagte. Wirklich finden wir auch bei Speusipp und Xenokrates nur wenige Sätze ausgezeichnet, welche höchstens in dem Ausdruck von Platonischen Sätzen abweichen, wenigstens ganz in dem Geiste der Platonischen Philosophie gedacht sind. Wahrscheinlich blieben auch bei diesen noch die ἀγραφα δογματα der Leitfaden des Unterrichts, und die esoterische Philosophie wurde für alle, außer den wirklichen Schülern, als ein Geheimniß bewahret.

Natürlich läßt sich von Männern dieser Art wenig Ausbeute für die Philosophie als Wissenschaft erwarten. Ihre zahlreichen Schriften können daher für ihre Zeitgenossen immer schätzbare Geisteswerke gewesen seyn, (wie z. B. auch Aristoteles die Schriften des Speusipp um einen ziem-

2) Zwar versichert Cicero de Oratore III. c. 18. Speusipp und Xenokrates hätten sich in keinem bedeutenden Puncte vom Aristoteles entfernt. Allein auf die feinern Unterscheidungen zweier Systeme, verstehet sich dieser Schriftsteller nicht immer, und wenn man weiß, daß er eine Identität zwischen Plato und Aristoteles behauptet Academic. Quaest. I. c. 4. so wird man sich nicht wundern, wenn er diese Identität auch auf Platos Schüler ausdehnte Man vergleiche auch Simplicius Com. in Physica Arist. p. 32. b.

lich hohen Preis soll gekauft haben [3]). Epoche haben sie aber für die Wissenschaft gleich denen ihres Lehrers oder Mitschülers nicht gemacht, und ihr Verlust ist nur in der Hinsicht zu bedauern, daß sie ohne Zweifel viele Aufschlüsse über die Philosophie des Plato und auch wohl des Aristoteles, so wie überhaupt über den wissenschaftlichen Charakter ihrer Zeit werden in sich gefaßt haben.

Hieraus bestimmt sich schon von selbst die Stelle, welche die ersten Nachfolger des Plato in einer Geschichte der Philosophie einnehmen können und dürfen. Sie werden nur um des folgenden willen erwähnt. Um ihren Einfluß auf einige spätere Begebenheiten bemerklich zu machen, wird eine kurze allgemeine Schilderung von der Art und Weise, wie sie sich mit der Philosophie beschäftigten, hinreichend seyn. Mehr kann man aus Mangel an historischen Daten auch nicht wohl geben.

Wenn wir also voraussetzen, daß die nächsten Nachfolger des Plato sein System als Grundlage ihres Denkens und ihres Lehrens gebrauchten, so lassen sich ihre Beschäftigungen auf folgende Puncte zurückführen.

I. Plato hatte mit gutem Erfolge angefangen, die Wissenschaften nach Verschiedenheit der Erkenntnißquellen und ihres wissenschaftlichen Gehalts zu classificiren; er hatte die Philosophie als die höchste Wissenschaft von allen andern empirischen Erkenntnissen geschieden, zugleich aber auch durch Aufsuchung ihrer wechselseitigen Verhältnisse mit ihnen in Verbindung gesetzt. Die Abtheilung der Philosophie in drei große Hauptfächer war von ihm wo nicht vollendet, doch vorbereitet. Speusipp und Xenokrates gingen auf diesem Wege weiter. Der

ers

3) Gellius Noct. Attic. III. c. 17. Diogenes Laert. IV. §. 5.

erſte verfertigte eine Art von Encyklopädie, worin er alle Beziehungen, wodurch alle Wiſſenſchaften in ein großes Syſtem verbunden werden, entwickelte [4]). Der zweite führte die Eintheilung der Philoſophie in die Dialektik, Phyſik und Ethik, noch weiter fort, oder trug ſie doch zuerſt beſtimmter und deutlicher in Schriften vor [5]). Nach welchen Grundſätzen Xenokrates dabei verfuhr, wie er den Begriff und den Umfang dieſer drei Theile beſtimmte, inwiefern alſo dieſe Grenzbeſtimmung mit der des Ariſtoteles übereinſtimmte, läßt ſich bey allem Mangel von beſtimmten Nachrichten nicht mit Gewißheit angeben.

II. Alle drei philoſophiſchen Wiſſenſchaften bearbeiteten ſie in Schriften, welche theils das Ganze, theils

4) Diogenes IV. §. 2. ὅτος πρωτος (καθα φησι Διοδωρος εν απομνημονευματων πρωτῳ) εν τοις μαθημασι εθεασατο το κοινον και συνῳκειωσε καθοσον ην δυνατον αλληλοις. Das vieldeutige Wort μαθημα läßt hier noch eine Unbeſtimmtheit, ob nehmlich wiſſenſchaftliche Kenntniſſe überhaupt oder mathematiſche im engern Sinn zu verſtehen ſind. Wir tragen aber kein Bedenken, es im weitern Sinne zu erklären. Denn die Verwandſchaft mathematiſcher Wiſſenſchaften iſt ſo einleuchtend, daß wenn Speuſipp nichts weiter als dieſes entdeckt hätte, es nicht als etwas beſonderes verdiente angemerkt zu werden. Wenn wir nicht irren, ſo iſt Diogenes IV. §. 5. angeführte Schrift διαλογοι των περι την πραγματειαν ὁμοιων X. diejenige, worinn Speuſipp dieſe Encyklopädie aufſtellte, und dieſer Titel ſcheint unſere Erklärung zu beſtätigen.

5) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VII. §. 16. Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 4.

specielle Theile derselben zum Gegenstande hatten, wie aus dem Verzeichniß derselben beim Diogenes erhellet.

III. Alles ihr Philosophiren scheint keinen andern Zweck gehabt zu haben, als die weitere Entwickelung, Erläuterung, Begründung und Erweiterung des Systems ihres Lehrers [6]). Es ist zu unserm Zweck hinlänglich, wenn wir dieses von den beiden ersten Akademikern durch Anführung der wenigen Lehrsätze, deren die Schriftsteller erwähnt haben, beweisen.

Speusipp.

Sein Räsonnement über das Kriterium des Wahren, welches Sextus anführt, beweiset, daß er die Grundsätze des Plato deutlicher entwickelte. (Vergl. 2. B. S. 309-312.) Er unterschied die Objekte der reinen Vernunft und der Erfahrung. Das Kriterium für die Wahrheiten der Vernunft ist die wissenschaftliche Vernunft, und für Erfahrungsgegenstände Erfahrung, verbunden mit Wissenschaft, das ist, **Verbindung der Anschauung mit Begriffen** [7]).

Plato

6) Cicero Academ. Qu. 1. c. 9. Speusippus autem et Xenocrates, qui primi Platonis rationem auctoritatemque susceperant, et post hos Polemo, et Craetes unaque Crantor in academia congregati, diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur.

7) Sextus Empiricus aduersus Mathematic. VII. §. 145. των μεν νοητων κριτηριον ελεξεν ειναι τον επιςημονικον λογον. των δε αιςθητων την επιςημονικην αισθησιν, επιςημονικην δε αιςθησιν ὑπειληφε καθεςαναι την μεταλαμβανουσαν της κατα τον λογον αληθειας.

Plato behauptete, daß zum Philoſophiren eine vollſtändige Zergliederung der Begriffe erforderlich ſey, bis man ihre einfachen Merkmale entdecke. Einen Verſuch dieſer Art machte Speuſipp; er entwickelte eine Reihe von Begriffen, beſtimmte ihre weſentlichen Merkmale (ουσιας) und ihre Prinzipe (αρχας) [8]). Eine Folge dieſer Zergliederung war es, daß er manche Begriffe, welche durch den Sprachgebrauch des Plato leicht für identiſch angeſehen werden konnten, ſchärfer unterſchied; ſo zeigte er z. B., daß Intelligenz mit der Einheit und Vollkommenheit (το αγαθον) nicht identiſch, ſondern von eigner Natur ſey [9]).

Den Urſprung der Welt erklärte er wie Plato (Verglichen 2. B. S. 413. ſeq. 427.) daß zwar alle Materie und Elemente der Naturkörper von Ewigkeit aber in einem chaotiſchen Zuſtande geweſen, und durch Hülfe einer Intelligenz zu einem regelmäßigen Ganzen geordnet worden. Zum Beweiſe dieſer Hypotheſe berufte er ſich auf die Organiſation der Thiere und Pflanzen, bei denen die Grundſtoffe zwar Urſachen ſind, die Vollkommenheit aber nicht bei dieſen, ſondern an dem Product, das aus ihnen gebildet wird, anzutreffen iſt [10]). Das Weſen, welches dieſe

8) Ariſtoteles Metaphyſicor. ζ. c. 2. Σπευσιππος δε και πλειους ουσιας απο τε ενος αρξαμενος και αρχας ἑκαστης ουσιας· αλλην μεν αριθμων, αλλην δε μεγεθων, επειτα ψυχης και τουτον δη τον τροπον επεκτεινει τας ουσιας.

9) Stobaeus Eclog. Phyſic. I. c. 3. p. 58. Σπευσιππος τον νουν ετε τω ενι ετε τω αγαθω τον αυτον, ιδιοφυη δε.

10) Ariſtoteles Metaphyſic. XII. c. 7. ὁσοι δε ὑπολαμβανουσιν ὡσπερ οἱ Πυθαγορειοι και Σπευσιπ-

πος

Harmonie hervorgebracht hat und unveränderlich erhält, ist die Gottheit oder die Weltseele [11]).

Xenokrates.

Gleich dem Plato erklärte Xenokrates die Mathematik als unentbehrlich für das Studium der Philoso-

phie

προς το αριστον μη (wahrscheinlich η) καλλιστον μη εν αρχη ειναι, δια το και των Φυτων και των ζωων τας αρχας αιτιας μεν ειναι, το δε καλον και το τελειον εν τοις εκ τουτων, εκ ορθως οιονται. τα γαρ σπερματα εξ ετερων εστι προτερον τελειων, και το πρωτον α σπερματα εστιν, αλλα το τελειον. Wenn man diese Stelle in der Beziehung nimmt, welche sie in dem Zusammenhange hat, so liegt nicht einmal der schiefe Gedanke darin, welche einige Gelehrte zu finden glaubten, daß die letzte intelligible Ursache der Welt (denn von der ist die Rede) nicht das vollkommenste Wesen sey, sondern das, was aus demselben gebildet worden, obgleich Aristoteles diese Erklärung durch die Beziehung auf das höchste Wesen veranlaßt hat. Allenfalls paßt die Erklärung, welche aus dieser Beziehung hervorgeht, auf die Pythagoräer aber nicht auf Speusippus Lehre, welcher, nachdem Plato die Gottheit als ein auserweltliches Wesen durch eine Vernunftidee, die alles Sinnliche ausschließt, gedacht hatte, wohl nicht wieder zu der niedrigen Vorstellungsart eines Naturwesens zurückgegangen seyn wird. Ich kann also keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich oben ausgedrückt habe. Auch das folgende stimmt alsdann damit überein.

11) Cicero Nat. Deor. I. c. 13. Nec multo secus Speusippus, Platonem avunculum subsequens, et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum.

phie, und gleichsam für die Handhabe, an welcher man allein die letzte anfassen könne [12]).

In der speculativen Philosophie ist gar nichts Auszeichnendes von ihm aufbewahret worden. Alle Philosopheme, die wir von ihm wissen, sind Platonisch, nur mit dem Unterschiede, daß einige in die Terminologie der Pythagoräischen Philosophie eingekleidet sind. Hieher gehöret z. B. die Anwendung des Pythagoräischen Ausdrucks Monas und Dyas zur Bezeichnung der Gottheit und der Weltseele. Die Gottheit ist nehmlich die von allem Sinnlichen und Materiellen abgesonderte Intelligenz, die höchste Vernunft; die Weltseele aber ein der Gottheit untergeordnetes Wesen, welches die veränderliche Welt regieret, und in Verbindung mit ihr stehet. Das ursprüngliche Wesen bezeichnet also die Monas, insofern sie als das Princip aller Zahlen und Dinge betrachtet wurde; die Dyas aber ein abgeleiteteres Wesen [13]). Man würde sich aber wahrscheinlich irren, wenn man die an diese Zeichen geknüpften Begriffe und Sätze in die Pythagoräische Philosophie übertragen wollte. Daß Xenokrates nur gewisse Ausdrücke aus der letzten entlehnte, erhellet aus der Erklärung der Seele: sie sey eine sich selbst bewegende Zahl [14]). Denn diesen Begriff brauchte er nicht in einer freyn-

12) Plutarchus de vita morali (ed. Francof.) T. II. p. 452.

13) Stobaeus Ecl. Physic. p. 62. Ξενοκρατης την μονάδα και την δυάδα θεους, την μεν ως αρρενα πατρος εχουσαν τάξιν, εν ἀρχνω βασιλευουσαν, ἡντινα προσαγορευει και Ζηνα, και περιττον, και νουν, ὁσις εστιν αυτω πρωτος θεος· την δε ως θηλειαν, μητρος θεων δικην, την ὑπο τον ἀρχνον ληξεως ἡγεμενην· ἡτις εστιν αυτω ψυχη τε παντος.

14) Man sehe 1. B. S. 131.

fremden Philosophie aufzusuchen, da er schon in der Platonischen einheimisch war. Es läßt sich daher gar nicht behaupten, was einige Schriftsteller vorgeben, daß diese Akademiker Platonische und Pythagoräische Sätze mit einander vermischt haben.

Indessen siehet man aus dem Wenigen, was wir von seinem Philosophiren wissen, daß er doch auch mit einigem Nachdenken die Philosophie des Plato bearbeitete. So lehrte er deutlicher die Immaterialität der Seele [15]). So wie den Plato, so beschäftigte ihn auch die Widerlegung des eleatischen Systems. Aber man kann sich keinen ganz bestimmten Begriff von der Ansicht, welche Xenokrates von dieser Philosophie hatte, noch von der Art bilden, wie er sie zu widerlegen gedachte. Nur so viel erhellet daraus, daß er der Folgerung des Zeno, daß durch eine Theilung ins Unendliche die Körper zuletzt in Nichts aufgelöst werden müßten, (Man vergleiche 1. B. S. 204.) die Behauptung entgegen setzte: die Körper sind theilbar, aber nicht ins Unendliche, sondern man kommt zuletzt auf gewisse untheilbare Linien, Flächen und Grundkörper, die zwar als Quante theilbar, aber dem Begriffe nach untheilbar sind [16]). Eine Vorstellungsart, welche Aristoteles in

15) Cicero Acad. Quaest. II. c. 39. si simplex (animus) utrum sit ignis, an anima, an sanguis, an, ut Xenocrates, mens nullo corpore, quod intelligi quale sit vix potest.

16) Simplicius Com. in Phys. Aristot. p. 30. Οι δε περι Ξενοκρατην την μεν πρωτην ακολουθιαν υπεινα συνεχωρουν, τουτ' εστιν, ὁτι ει ἐν εστι το ον, και αδιαιρετον εστω. ει μην αδιαιρετον ειναι το ον· διο παλιν μηδε ἐν μονον το ον, αλλα πλειω· διαιρετον μεν τοι μη επ' απειρον ειναι, αλλ' εις ατομα τινα καταληγειν. ταυτα μεν τοι μη ατομα ειναι ως αμε-

ρη

in einer eignen Schrift (περι ατομων γραμμων) widerlegte.

Auch in dem Praktischen blieb Xenocrates seinem Lehrer treu. Die praktische Philosophie war ihm die Hauptsache, welches schon aus seinem Begriff von einem Philosophen erhellet, nach welchem nur derjenige ein **ächter Philosoph** ist, **der aus eignem Entschlusse so handelt, wie andere aus Furcht vor den bürgerlichen Gesetzen handeln** [17]). Mehrere Aussprüche, so wie sein ganzes Leben beweisen, daß er in diesem Sinne Philosoph zu seyn sich bestrebte. Ob er aber in der wissenschaftlichen Begründung und Ausführung der praktischen Philosophie weiter gegangen als Plato, ist noch zweifelhaft, wenigstens nicht sehr wahrscheinlich. Der Versuch, welchen Sextus anführt, den Satz: daß alles gut oder böse, oder weder gut noch böse sey, zu beweisen, zeigt zum wenigsten, daß er nicht über das analytische Denken hinaus ging [18]).

IV. Die Haupttendenz ihres Philosophirens scheint auf das Praktische zu geben. Wenn auch unter den Schriften des Speusippus und Xenokrates viele, ja die meisten speculativen Inhalts sind, so darf man nicht vergessen, daß dieses eine nothwendige Folge von dem System ist, welchem sie folgen. Die Grundlage desselben ist **theoretisch**, aber die Tendenz **praktisch**. Da nun durch diese

ξη και ελαχιστα· αλλα το ποσον και την υλην τμητα και μερη εχοντα· τω δε ειδει ατομα και πρωτα. πρωτας τινας υποτιθεμενος ειναι γραμμας ατομους, και τα εκ τουτων επιπεδα και ξηρα πρωτα.

17) Plutarchus de virtute morali, T. IX. ed. Hutten S. 406. ὁτι μονοι ποιουσι ἑκουσιως ἁ ποιουσιν μονοντως οἱ λοιποι δια νομον.

18) Sextus aduerſ. Mathemat. XI. §. 4. ſeq.

diese Hauptbeziehungen alle Theile innig zusammen hängen, so begreift man leicht, wie diese Männer, welche darauf ausgiengen, Grundsätze für das wirkliche Leben aufzustellen, dennoch viele speculative Materien bearbeiten konnten. Nirgends siehet man dieses deutlicher, als an der vom Alterthum außerordentlich hoch geschätzten Schrift des Crantor, worin er die Menschen über die mannichfaltigen Leiden des Lebens zu beruhigen sucht, und ganz von speculativen Sätzen des Plato, daß alles Unvollkommene in der Welt von der ursprünglichen Beschaffenheit der Materie abhänge, ausgehet, damit aber immer moralische Grundsätze verbindet, z. B. das einzige und beste Beruhigungsmittel bei allen Widerwärtigkeiten des Lebens, ist das Bewußtseyn, nichts verschuldet zu haben [19]).

Aus dem Grunde hielt es auch Polemo für nöthig, vor dem Mißbrauch der Speculation vorzüglich einer eitlen pralenden Dialektik zu warnen. Man müsse, sagte er, seine Kraft an den Dingen üben, nicht an leeren Wortformeln, wodurch man den Schein von Wissen errege, während das Innere des Menschen mit sich selbst in Streit und Disharmonie begriffen sey [20]).

Die

19) Plutarchus Consolat. ad Apollon. 7. B. S. 518. 522. 523. 549. το γαρ μη δι' αυτον κακως πραττειν ὁ μεν Κραντωρ φησιν ε μικρον ειναι κεφισμα προς τας τυχας.

20) Diogenes IV. §. 18. εφασκε δε ὁ Πολεμων δειν εν τοις πραγμασι γυμναζεσθαι και μη εν τοις διαλεκτικοις θεωρημασι καθαπερ ἑρμωνικον τι τεχνιον καταπιοντα και μελετησαντα· ὡς κατα μεν την ερωτησιν θαυμαζεσθαι, κατα δε την διαθεσιν ἑαυτοις μαχεσθαι.

Die Mäßigung, die Entfernung von allen Uebertreibungen, welche diese Männer bei dem Vortrag des Platonischen Moralsystem beobachteten, gereicht ihnen zur grossen Ehre. Es beruhete auf der richtigen Kenntniß der Natur des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens, und forderte daher die Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Gesetz der Vernunft, aber keine Verleugnung und Unterdrückung derselben. Aus dem Grunde widersetzte sich Crantor der Apathie der Stoiker, welche als eine Uebertreibung der Platonischen Moral anzusehen ist. Ich kann, sagte er, denjenigen nicht beistimmen, welche die Unempfindlichkeit so sehr rühmen, welche weder möglich, noch der Vernunft angemessen ist. Es ist wünschenswerth nicht krank zu seyn; aber gesetzt, ich bin es, so möge mir nur nicht die Empfindung meines Zustandes fehlen. Sonst wird die Seele und der Körper in einen der Thierheit ähnlichen Zustand gerathen [21]).

Polemo bediente sich einer neuen Formel, um das höchste Gut auszudrücken, nehmlich: der Natur gemäß leben [22]), welche doch aber im Grunde nicht von

21) Cicero Tusculan. Quaest. III. c. 6. Minime inquit, assentior iis, qui istam nescio quam indolentiam, magnopere laudant: quae nec potest ulla esse, nec debet. Plutarch. Consolat. ad Apollon. p. 318. (ed. Hutten Vol. VII.) μη γαρ νοσοιμεν· νοσησασι δε παρειη τις αισθησις, ειτ' εν τεμνοιτο τι των ημετερων, ειτ' αποσπωτο. το γαρ ανωδυνον τουτο εκ ανευ μεγαλων εγγινεται μισθων τω ανθρωπω. τεθηριωσθαι γαρ εικος, εκει μεν σωμα τοιουτον, ενταυθα δε ψυχην.

22) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 42. honeste autem vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, et vetus academia cen-

von dem Geist der Platonischen Philosophie abweicht. Das höchste Gut ist nach Plato der gesunde, natürliche Zustand der Seele, wo alle Kräfte derselben in ihrem Wirkungskreise thätig sind, und unter der Leitung der Vernunft harmonisch wirken. Dieser Zustand ist Tugend und Glückseligkeit, oder das höchste Gut. Polemo konnte dieses durch die obige Formel sehr gut ausdrücken. Aber sie ist vieldeutig und erfordert eine genauere Bestimmung, welche Polemo, wie es scheint, nicht gab, weil sie für ihn als Platoniker einen bestimmten Sinn hatte. Die Stoiker nahmen diese Formel in ihr System aber mit verschiedenen Erklärungen auf.

V. Ihre Moralphilosophie stimmt auch in Ansehung der Principien mit der Platonischen überein. Sie gehen von dem Begriff des höchsten Gutes aus, unter welchem sie meistentheils das absolute Gut, die Tugend verstehen, welches zugleich die Bedingung jedes andern Guts ist. Daher stehet nach ihnen die Tugend und Glückseligkeit in einem Causalverhältniß. Jene ist die Vollkommenheit des Geistes, aus welcher die Glückseligkeit entspringt. Daher ist auch ohne Tugend kein äußerer Wohlstand möglich [23]). Die Rücksicht, welche sie

censuit (finem), vt indicant scripta Polemonis — et Aristoteles. De Finibus I. IV. c. 6. Cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis significari Stoici tria dicunt.

23) Clemens Alexandrin. Stromat. l. II. (p. 306. ed. Heinsi. Leiden 1616.) Σπευσιππος την ευδαιμονιαν φησιν εξιν ειναι τελειαν, εν τοις κατα φυσιν εχεσιν η εξιν αγαθων· ης δη καταληψεως απαντας μεν ανθρωπους ορεξιν εχειν· σπουδαζεσθαι δε τας αγαθας της αοχλησιας. ειεν δ' αν αι αρεται της ευδαι-

sie dabei auf Aristoteles Sittenlehre nehmen, ist unverkennbar. Nur wissen wir ihre Gründe nicht, denjenigen ausgenommen, welcher aus ihrem Begriffe von Tugend folgt.

VI. Im ganzen genommen ist also die Thätigkeit dieser Männer in Ansehung der Cultur der Wissenschaft von keiner großen Bedeutung gewesen, ungeachtet sie durch die Fortbildung der Platonischen Philosophie und durch die Vertheidigung derselben gegen andere Philosophen die Cultur des menschlichen Geistes, wo nicht befördert, doch nach ihren Kräften erhalten haben. Weit größer war das Verdienst des Aristoteles, von dem wir in dem folgenden Abschnitte handeln.

Achter Abschnitt.

Philosophie des Aristoteles.

Das philosophische System des Aristoteles verdient sowohl an sich, als wegen seines ausgebreiten Einflusses auf

δαιμονιας απεργασιαν. Ξενοκρατης τε ὁ Χαλκηδονιος την ευδαιμονιαν αποδιδωσι κτησιν της οικειας αρετης και της ὑπηρετικης αυτη δυναμεως. ειτα ὡς μεν εν ᾧ γινεται, Φαινεται λεγων την ψυχην· ὡς δ' ὑΦ' ὡν, τας αρετας· ὡς δ' εξ ὡν, ὡς μερων, τας καλας πραξεις και τας σπουδαιας ἑξεις τε και διαθεσεις και κινησεις και σχεσεις· ὡς τουτων ουκ ανευ τα σωματικα και τα εκτος· ὁ γαρ Ξενοκρατης γνωριμος Πολεμων Φαινεται την ευδαιμονιαν αυταρκειαν ειναι βουλομενος αγαθων παντων, ἡ των πλειστων και μεγιστων· δογματιζει γ' αν χωρις μεν αρετης μηδεποτε αν ευδαιμονιαν ὑπαρχειν· δικαια δε και των σωματικων και των εκτος την αρετην αυταρκη προς ευδαιμονιαν ειναι.

auf die Denkart späterer Jahrhunderte vorzügliche Aufmerksamkeit. Ein in seinem Grundrisse geordnetes Ganze, auf den Principien des Denkens gegründet, alle Theile der Natur umfassend, mit großem Scharfsinn entwickelt, stehet es in dem Alterthume einzig da. Der logische Verstandesgebrauch ist hier zum erstenmale vollständig entwickelt, die Grundsätze der Erfahrungserkenntniß aufgestellt, und die praktische Philosophie systematischer behandelt, diese Theile der Philosophie genauer von einander geschieden, die Begriffe und Sätze deutlicher entwickelt, und an bestimmte Ausdrücke gebunden. Ein System, das in spätern Jahrhunderten eine Herrschaft über die ganze Gelehrsamkeit erhielt, dessen Terminologie das äußere Gewand fast zu allen Wissenschaften in dem Mittelalter hergab, und die Hauptstütze alles Dogmatismus wurde. —

Je wichtiger und interessanter aber die vollständige Kenntniß dieser Philosophie ist, mit desto mehr Schwierigkeiten ist sie verknüpft. Diese betreffen theils das System selbst, theils die Quellen, woraus die Kenntniß desselben zu schöpfen ist, das ist, seine Schriften. Die letzten entspringen aus der Dunkelheit, den Lücken, dem Mangel an Zusammenhange, dem Widerspruch einzelner Gedanken, aus der eigenen Art sich auszudrücken; aus dem unvollkommenen Zustande, in welchem des Aristoteles Schriften auf uns gekommen sind; aus dem Mangel an sichern Merkmalen der Aechtheit, und aus dem Verlust mehrerer Schriften dieses Philosophen. Ein großer Theil der Schwierigkeiten der ersten Art würden nicht vorhanden seyn, wenn die letzten nicht da wären. Nur erst vor Kurzem hat man angefangen, diesen kritischen Untersuchungen, vorzüglich auch in näherer Beziehung auf seine Philosophie größere Aufmerksamkeit zu schenken. Aber bei allen verdienstlichen Bemühungen der Gelehrten ist noch sehr viel zu thun übrig, und selbst die Schicksale, welche die Aristotelischen Schriften bald nach seinem Tode betrafen, lassen kaum hoffen, daß

alles

alles entscheidend und vollständig werde ausgemacht werden.

Eine kritische Untersuchung, welche Bücher des Aristoteles ächt, welche unächt sind, würde uns hier zu weit führen. Sie ist hier auch aus dem Grunde weniger nothwendig, weil auch in denen, deren Aechtheit problematisch ist, dennoch mit wenigen Ausnahmen Aristotelische Gedanken vorkommen. Wir bemerken nur, daß wir die große Ethik und die Ethik an den Eudem für unächt, die Bücher der Metaphysik für problematisch, oder um uns bestimmter auszudrücken, die einzelnen Bücher für ächte, obgleich sehr verunstaltete Ueberreste des Aristotelischen Geistes, ihre Verbindung zu einem Ganzen aber für problematisch halten [1]).

Die Ursachen, welche die Einsicht in sein System erschweren, entspringen zum Theil schon aus der Beschaffenheit seiner uns überlieferten Schriften; zum Theil aber liegen sie doch auch in seiner Art zu philosophiren, insofern wir sie aus seinen Schriften kennen. Ungeachtet Aristoteles unter allen griechischen Philosophen derjenige ist, der am meisten systematisch und methodisch verfährt, so vermißt man doch sehr oft die Strenge der Methode, und er zeichnet sich oft eine vor, ohne sie vollständig zu befolgen. Er häuft oft Probleme über Probleme, ohne sie alle zu lösen; er mischt oft fremde Dinge ein, verweilt zu lange bei weniger wesentlichen. Seine große Belesenheit und Kenntniß der Behauptungen älterer Philosophen verwickelt ihn in zu viele Streitigkeiten und Widerlegungen. Was er giebt, ist oft nur eine Reihe von Beobachtungen und Reflexionen unter allgemeine Rubriken geordnet, ohne daß sie durch

1) Man vergleiche vorzüglich die literarisch kritischen Bemerkungen über die Schriften des Aristoteles in Buhles Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 2. Th. S. 315. seq.

einen strengen wissenschaftlichen Zusammenhang verknüpft und verarbeitet sind. Hierzu kommt nun noch seine eigene Terminologie und die nervöse, zu sehr zusammen gedrängte Darstellung seiner Gedanken.

Indessen wird durch alles dieses die Kenntniß seiner Philosophie schwer, aber nicht unmöglich gemacht. Die Principien, auf welchen sein Philosophiren sich gründet, die Gesichtspuncte, von denen er ausgieng, die Idee und Eintheilung der Philosophie nebst dem Inhalte und der Form, welche jeder einzelne Theil der Philosophie durch sein angestrengtes Denken erhielt, also überhaupt die Verdienste, welche er sich um die wissenschaftliche Bearbeitung der Philosophie überhaupt und einzelner Theile insbesondre erwarb, alles dies läßt sich mit ziemlicher Vollständigkeit und Gewißheit aus dem schätzbaren Nachlaß seiner Schriften erforschen und darstellen. Wenn man sich aber nicht bloß mit der Darstellung seines Systems begnüget, sondern noch die Frage aufwirft: Wie kam er zu diesem System? Schöpfte er die erste Idee desselben aus sich selbst, oder gieng sie aus der vergleichenden Betrachtung anderer Philosopheme hervor? durch welche stufenweise Ausbildung ging diese Idee hindurch, ehe sie zu dem Systeme wurde, welches seinen Schriften zum Grunde liegt? — so finden wir uns verlassen und weder in seinen Schriften, noch in der großen Menge neuerer und älterer Erläuterungsschriften bedeutende Data darüber mitgetheilt oder gesammlet. Es bleibt nichts anders übrig, als den Versuch zu machen, ob nicht theils durch Betrachtung seines philosophischen Geistes und seiner Manier zu philosophiren, theils auch durch die Nachforschung der Zeitfolge seiner Schriften einige Aufschlüsse über jene Probleme sich finden lassen, und auf diese Art derjenigen Foderung der Geschichte, welche bisher zu sehr ver-

nach-

nachläßiget worden ist, einigermaßen Genüge geleistet werden kann.

Erstes Kapitel.

Leben und Schriften des Aristoteles.

Aristoteles war in Stagirä einer Grenzstadt zwischen Macedonien und Thracien (Ol. 99, 1.) geboren, und stammte aus einem angesehenen Geschlechte. Sein Vater Nikomachus war Arzt und Vertrauter des Königs Amyntas von Macedonien. Nach dem frühzeitigen Tode seiner Eltern wurde er sorgfältig von einem gewissen Proxenus in Atarnä erzogen, und kam zu Anfang der 103. Olympiade nach Athen, wo er zwanzig Jahre den philosophischen Unterricht des Plato genoß, und von diesem Manne wegen seiner Wißbegierde und seines philosophischen Geistes vorzüglich geschätzt wurde. Als Plato gestorben war, begab sich Aristoteles mit Xenocrates zu dem Beherrscher von Atarnä Hermias; nach dessen traurigen Ende wurde er von dem macedonischen König Philipp an seinen Hof als Erzieher des Alexanders (Ol. 109, 2) berufen. Als Alexander die Regierung angetreten hatte, lebte er einige Zeit zu Stagirä, begab sich darauf nach Athen, und lehrte daselbst Philosophie in dem Lyceum, von dessen Schattengängen (περιπατοις) seine Schule den Namen der Peripatetischen erhielt, dreizehn Jahre. Kurz vor seinem Tode war Aristoteles genöthiget Athen zu verlassen, um den Folgen einer Anklage wegen Verletzung der Religion auszuweichen, und starb zu Chalcis in Euböa (Ol. 114, 3.)

Dieses sind die Hauptbegebenheiten aus dem Leben des Aristoteles. Eine ausführlichere Geschichte derselben ist sehr wünschenswerth aber nicht möglich, so dürftig sind diese Data, welche man in dem ganzen Nachlaß griechischer

und römischer Schriftsteller zusammen lesen muß. Es sind nur wenige Begebenheiten, von denen man etwas mehr als die Wirklichkeit weiß. Es ist daher auch in der That schwer, jene trockene Skizze durch Betrachtungen über die Bildung seines Geistes zu beleben. Das Wenige Gewisse, was uns die Kunde des Alterthums in dieser Hinsicht darbietet, kommt auf folgendes zurück.

Die erste Richtung seines Geistes empfieng Aristoteles, wie es scheint, schon in seinem Hause. Da sein Vater die Arzneikunst nicht nur ausübte, sondern auch über Gegenstände dieser Kunst und der Naturkenntniß Schriften verfertiget hat, so wurde vermuthlich frühzeitig die Wißbegierde und die Neigung zum Studium der Natur geweckt und belebt. Denn gemeiniglich erbt die Lieblingsneigung auf die Kinder fort [1]).

So viel ist gewiß, daß Aristoteles eine unermüdliche Wißbegierde besaß, welcher seine Erziehung ohne Zweifel Nahrung und ihre bestimmte Richtung gegeben hat. Alle seine Schriften liefern Beweise von seiner großen Belesenheit in den alten Schriften. Schon als Schüler des Plato wurde er Vorleser (αναγνωστης) genannt [2]). In der That war es ein Glück für den Aristoteles, daß er in die Verbindung mit Plato kam. Denn dieser Philosoph hatte sich mit großen Kosten eine kleine Sammlung von philosophischen Schriften, welche seltener als die Werke der Dichter waren, angelegt, und sein Schüler mußte daher hier manches Neue finden, was zur Lectüre mehr reizte, und zur Bildung seines Geistes beytrug. Sein königlicher Zögling ver-

1) Suidas voce Νικομαχος.

2) Leben des Aristoteles vor dem Commentar des Ammonius über die Categorien des Aristoteles. και τοσαυτην ησκησεν επιμελειαν, ωστε τον Πλατωνα τον οικον τε Αριστοτελε οικον αναγνωσε καλειν.

verschafte ihm in der Folge genug Hülfsmittel, um eine größere Bibliothek zu sammlen, als damals ein Privatmann ja selbst ein König besessen hatte [3]). Ein anderer großer Vortheil, welchen die Verbindung mit einem so mächtigen König dem Aristoteles verschaffte, war die Menge von Naturalien und andern Merkwürdigkeiten, mit deren Sammlung sich mehr als tausend Menschen auf Befehl des Alexanders beschäftigen mußten [4]). Aus diesem Schatz von Materialien, welchen nur die Macht eines Königs geben konnte, arbeitete Aristoteles die merkwürdigen naturhistorischen Schriften aus, welche noch jetzt zum Theil Beiträge zur Erweiterung der Naturkenntniß enthalten. Die Untersuchung des ganzen Thierreichs, die Beschreibung der äußern Gestalt, die Nahrung, Fortpflanzung und Eigenheiten einzelner Thiere, die Vergleichung unter einander, die Herleitung allgemeiner Resultate war gewiß eine Beschäftigung, welche die Uebung der verschiedenartigsten Geistes kräfte, des Beobachtungsgeistes, Scharfsinnes, des Abstractionsvermögens und der Beurtheilungskraft voraussetzte und beförderte, und eben diese Eigenschaften sind es, welche seine Schriften so interessant machen.

Und welche Bildung mußte nicht sein Geist in der Schule des geistreichen Plato finden, in welcher die Entwickelung und Uebung der Denkkraft Hauptzweck war. Ungeachtet beide Denker sehr verschiedene Gesichtspuncte hatten, und daher auch abweichende Systeme bildeten, so mußte doch der Unterricht und der Umgang des Plato sehr vortheilhaft für Aristoteles seyn. Würde er wohl zwanzig Jahr in dieser Verbindung geblieben seyn, wenn er nichts mehr zu lernen gefunden hätte? Schon die Vergleichung der Schriften beider Philosophen beweiset, wie viel Ideen Aris-

3) Gellius Noct. Att. III. c. 17.

4) Plinius Histor. natural. l. VIII. c. 16.

stoteles dem Plato zu verdanken hatte, nur daß er sie als Selbstdenker auf seine eigne Art bearbeitete. Man kann schon aus den Dialogen des Plato eine Art von Logik abstrahiren; aber wahrscheinlich enthielten davon seine Vorträge noch mehr. Es läßt sich also leicht denken, wie ein Jüngling, der schon von Natur Talente zum Denken mitbrachte, zum systematischen Denker durch einen Philosophen gebildet werden mußte, der mit Recht der Logik das systematische Denken als Hauptgeschäft anwies [5]). Ueberhaupt war die Richtung des Zeitalters zu Sokrates Zeiten dialektisch; die Sophisten hatten es schon sehr weit in der dialectischen Kunst gebracht. Es fehlte nur noch an dem Scharfsinn eines Denkers, um die Trugschlüsse, welche zwar blendeten, aber nicht überzeugten, ihrer Form nach zu untersuchen, und durch Aufdeckung derselben die wahren Regeln des Denkens heraus zu heben. Diese Entdeckung hatte Plato schon dadurch vorbereitet, daß er das Blendwerk der Trugschlüsse der Sophisten in einigen Dialogen durch andere ihnen nachgebildete bemerklich machte; man durfte nur einen Schritt weiter gehen, und man war der Form der Schlüsse auf der Spur. Diesen Schritt that nun Aristoteles, und daß er ihn that, ist bei einem so scharfsinnigen Denker nicht so zu verwundern, als wenn er ihn nicht gethan hätte.

Plato suchte die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß zu erforschen; er suchte sie aber nicht in dem Sinn-

5) Plato Republ. I. VII. S. 173. μετα δε τȣτον τον χρονον εκ των εικοσιν ετων οἱ προκριθεντες — τα τε χυδην μαθηματα παισιν εν τῃ παιδειᾳ γενομενα, τȣτοις συνακτεον εις συνοψιν οικειοτητος αλληλων των μαθηματων και της τȣ οντος φυσεως μονη νȣν — ἡ τοιαυτη μαθησις βεβαιος εν οἱς αν εγγενηται. Και μεγιςη γε — πειρα διαλεκτικης φυσεως και μη.

Sinnlichen sondern Uebersinnlichen. In diesem zuweilen mystischen und zuweilen dichterischen Fluge konnte Aristoteles seinem Lehrer nicht folgen. Sein Geist gewöhnt an die Naturbetrachtung ging nicht über den Kreis der Erfahrung hinaus, außer nur um den letzten Grund der Veränderungen in der Natur zu entdecken. Bei dieser Denkungsart mußte nothwendig das Forschen nach Principien eine andere Richtung bei ihm als seinem Lehrer erhalten. Diese verschiedene Denkungsart hinderte aber keinesweges die Cultur seines Geistes, vielmehr war sie, wenn wir nicht irren, ein weit besseres Mittel die Denkkraft des Aristoteles zu entwickeln, zu üben und zu schärfen, als wenn er mit seinem Lehrer wie andere Schüler einerlei Ansicht, einerlei Principien und Denkungsart gehabt hätte. Denn selbst die Abweichung von seinem Lehrer mußte seinem Geiste nothwendig eine große Anstrengung auferlegen, und ihn immer in einer Art von Spannung erhalten, um seinem Lehrer nicht zu weit nachzustehen, so wie die beständige Vergleichung seiner Grundsätze mit denen seines Lehrers, die Bestreitung der letzten, und Vertheidigung der ersten eine große Gewandheit im Denken zur Folge hatte.

Wir haben hier vorausgesetzt, daß Aristoteles schon als Schüler andere Grundsätze gehabt habe, als sein Lehrer. Man könnte aber die Einwendung machen, ob er nicht erst späterhin auf sein System gekommen sey, nachdem er schon Platos System gefaßt hatte. Obgleich bei dem Mangel bestimmter Nachrichten, die eine Voraussetzung so wahrscheinlich wie die andere ist, so erhält doch die erste durch zwei Umstände, wo wir nicht irren, ein nicht geringes Uebergewicht. Einmal, daß Aristoteles, wie man mit Wahrscheinlichkeit annimmt, eine bestimmte Neigung zur Naturforschung mitbrachte; zweitens, daß er, wie sich aus allen noch vorhandenen Schriften ergiebt, nie Platos Ideenlehre richtig gefaßt hat. Wir wollen damit nicht sagen, daß

er sie hätte unbedingt annehmen sollen, dieses war von seinem nüchternen Verstande nicht zu erwarten; aber da er die Ideen in dem Sinne seines Lehrers nicht für Principien annehmen konnte, und sie daher bestritt, so konnte man doch mit Recht fodern, daß er den Geist des Plato richtig gefaßt habe, was er unter Idee verstehe, und in wiefern er sie für Principien halte. Und dieses, sollte man meynen, dürfte einem Schüler von solchen Talenten, wie Aristoteles besaß, der den Unterricht des Plato 20 Jahre benutzte, nicht schwer gefallen seyn. Nun finden wir das Gegentheil in allen Schriften, nicht etwa bloß in seiner Metaphysik, sondern auch in seiner Ethik, und man kann daher nicht die Einwendung machen, daß das Mißverständniß der Ideen etwa bloß in Schriften vorkomme, deren Aechtheit nicht bewiesen ist. Es lassen sich daher nur zwei Fälle denken, unter welchen dieses Phänomen denkbar ist. Aristoteles wollte entweder den Plato nicht verstehen, und verdrehte seine Ideenlehre absichtlich, oder er konnte ihn nicht verstehen. Es ist nicht schwer zu bestimmen, welcher von beiden Fällen mehr Wahrscheinlichkeit für sich habe. Hätte Aristoteles absichtlich seines Lehrers Behauptungen verdreht, um sie desto mehr bestreiten zu können, oder um nur zu widersprechen, so hätte er ein Mittel gewählt, welches keiner seiner Absichten entsprechen konnte, vielmehr zu seinem Nachtheil ausschlagen mußte. Wir wollen nicht einmal an seinen Charakter dabei denken. Also bleibt nur der Fall denkbar, daß er die Ideen nicht recht faßte, nicht als wenn es ihm dazu an Fähigkeit gefehlt hätte, sondern weil er, von einem entgegengesetzten Gesichtspuncte erfüllt, nicht in den Geist dieser Speculation eindringen konnte, und daher nicht regulative, sondern constitutive Principien sich unter den Ideen dachte.

Es ist bekannt, daß viele Schriftsteller behaupten, Plato und Aristoteles seyen nicht die besten Freunde

de gewesen [6]). Allein das Factum ist, wie sie es erzählen, nicht sehr wahrscheinlich, und die Ursachen, welche sie angeben, sind sehr ungereimt. Aber ungeachtet die Umstände von dem feindseligen Betragen des Aristoteles gar keinen Glauben verdienen, so lassen sie doch vermuthen, daß ihnen ein wahres Factum zum Grunde liegen müsse, — eine Vermuthung, welche schon dadurch bestätiget wird, daß Plato auch nicht ein einzigesmal des Aristoteles gedacht hat. Höchst wahrscheinlich herrschte zwischen beiden eine Art von Eifersucht und Abneigung, welche sich aus ihren entgegengesetzten Grundsätzen und Ansichten, vielleicht auch noch aus andern uns nicht mehr bekannten Ursachen erklären läßt. Auch große Männer sind zuweilen nicht von der Schwäche frei, daß sie parteilich für diejenigen eingenommen sind, welche ihrem Systeme ergeben sind, und die anders denkenden, ohne auf ihre übrigen Talente und Verdienste zu sehen, jenen nachsetzen. Auf die Art scheint auch Plato gehandelt zu haben, als er den Speusipp, nicht den Aristoteles, welcher dieser Stelle ungleich würdiger war, zu seinem Nachfolger bestimmte, vielleicht nur deswegen, weil der letzte in einigen Grundsätzen nicht mit ihm übereinstimmte, ungeachtet er sonst, wie wir gesehen haben, seine Talente und Vorzüge wohl kannte. Aber auch Aristoteles war von andern Fehlern nicht frei. Eine gewisse Eigenliebe und Stolz äußert sich da, wo er die Behauptungen älterer Denker anführt, und nicht immer läßt er diesen Gerechtigkeit genug widerfahren; vorzüglich aber spricht er in einem triumphirenden Tone über mans

6) Aelianus Var. Hist. l. III. c. 19. l. V. c. 9. Diogenes Laert. V. §. 2. Eusebius Praeparat. Evangel. XV. c. 2. Suidas voce Aristoxenus.

manche Behauptungen Platons, nachdem er sie nicht immer auf die richtigste Weise dargestellt hat. Da sich diese Manier in seinen Schriften befindet, die er doch wohl nicht ganz in jungen Jahren geschrieben hat, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er in seiner Jugend bei größerer Lebhaftigkeit des Geistes und stärkerm Gefühl seiner Kräfte sich einer noch muthwilligern Laune überlassen habe. Auf diese Art läßt es sich wohl erklären, wie bei gegenseitiger Achtung in Rücksicht auf Talente des Geistes doch keine herzliche Neigung statt finden konnte.

Diese Ansicht stimmt mit unserer obigen Voraussetzung sehr gut überein, und ohne diese würde selbst kaum eine solche Abneigung denkbar seyn. Freilich läßt es sich nicht bestimmen, bis zu welchem Grade diese Disharmonie ging, oder wie weit Aristoteles den Widerspruch gegen seinen Lehrer trieb; ob er eigentlich nur dialektisch gegen Platos Sätze disputirte, ohne gerade ein anderes System dagegen geltend zu machen, oder ob er wirklich schon an dem Entwurfe zu seinem Systeme arbeitete.

Hätten wir über diesen Punct bestimmte Nachrichten, wüßten wir genau die Zeit anzugeben, in welcher seine Schriften aufgesetzt oder bekannt gemacht wurden, so würden wir im Stande seyn, die Entwickelung seines Geistes und die Ausbildung seines Systems mit gewisserem Tritt zu verfolgen. Allein wir müssen uns mit dem Versuch begnügen, die Aufeinanderfolge der Aristotelischen Schriften nur muthmaßlich zu bestimmen. Dazu können die Stellen dienen, in welchen Aristoteles auf seine übrigen Schriften verweiset.

Unter allen Schriften des Aristoteles ist die Metaphysik diejenige, in welcher er die mehresten andern Schriften citirt; die logischen Schriften enthalten hingegen die wenigsten Anführungen. In jenem Werke führt er die Phy-

Physik, die Analytik, und Ethik an [7]). In dem letzten ist uns nur ein einziges Werk, nehmlich die Seelenlehre vorgekommen [8]). Diese Schrift scheint überhaupt eine der letzten zu seyn, welche Aristoteles geschrieben hat; denn sie wird nur in der Schrift περι ἑρμηνειας angeführt. In der Ethik, wo die Analytika citirt werden, hätte er sich an mehrern Stellen auf die Seelenlehre berufen können, wenn sie schon wäre geschrieben gewesen. Dagegen sagt er, die wissenschaftliche Kenntniß der Seele sey zu schwer und den gegenwärtigen Zwecken nicht angemessen; aber was man hiervon zu wissen brauche, sey in den exoterischen Schriften gesagt worden [9]).

Daß die logischen Schriften, welche unter dem Namen des Organon zusammengefaßt werden, nicht zu einer Zeit, auch nicht in der Ordnung, wie sie in den Ausgaben auf einander folgen, geschrieben sind, ist schon an sich wahrscheinlich, und läßt sich auch ziemlich befriedigend aus dem Aristoteles selbst erweislich machen. Denn in den Analyticis verweist er auf die Topica, und in der Schrift περι ἑρμηνειας auf die Analytica [10]). Die Topica, mit welchen die Abhandlung von den sophistischen Trugschlüssen als ein Werk

7) Aristotel. Metaphysic. l. c. 1. 3. 4. VII. c. 12.

8) Aristotel. περι ἑρμηνειας. c. 1.

9) Aristotel. Ethica Nicomach. l. c. 13. το γαρ επι πλειον εξακριβειν, εργωδεστερον ισως εστι των προκειμενων. λεγεται δε περι αυτης (ψυχης) και εν τοις εξωτερικοις λογοις αρκουντως ενια.

10) Aristoteles Analyticor. prior. l. c. 1. περι ἑρμηνειας c. 10. 5.

Werk angesehen werden muß [11]), scheint also die erste Schrift zu seyn, welche Aristoteles geschrieben hat, und auf diese sind wahrscheinlich die andern logischen Abhandlungen in einigem Abstande gefolgt, in welchem er unterdessen Schriften von anderm Inhalte ausarbeitete. Das Aufsehen, welches die Sophisten gemacht hatten, war damals noch im frischen Andenken, der Eifer, mit welchem Plato gegen sie schrieb, verminderte ihr Ansehen in eben dem Verhältniß, als es das Interesse für die Untersuchung der Regeln des Denkens erhöhete. In den Spielereien, welche die Sophisten mit den Schlüssen trieben, fing der tief eindringende Blick ernsthafter Denker etwas Wichtigers zu ahnden an, und die Bildung in Platos Schule, seine Methode in Entwickelung der Wahrheiten, in logisch strenger Verfolgung und Verkettung der Gedanken bereitete natürlich die Entdeckung der Gesetze, nach welchen jeder gesunde Verstand denkt. Man findet in diesem Werke keine vollständige Theorie der Logik, obgleich die Grundsätze

ders

11) Aristoteles de Sophist. Elenchis. c. 34. Zwar scheint unserer Annahme eine Stelle in der Schrift de Sophist. Elench. c. 2. (περι μεν ουν των διδασκαλικων και αποδεικτικων εν τοις Αναλυτικοις ειρηται· περι δε των διαλεκτικων και πειραστικων εν τοις προτερον· περι δε των αγωνιστικων και εριστικων νυν λεγωμεν) zu widersprechen. Allein sie ist höchst wahrscheinlich ein späterer Zusatz entweder vom Aristoteles selbst oder von einem andern. Denn da diese Schrift nur ein Theil der Topicorum ist, so muß es schon auffallen, daß Aristoteles in dem Anfange derselben, wo er ebenfalls die Begriffe von den verschiedenen Arten der Schlüsse entwickelt, in Ansehung der nothwendigen Schlüsse nicht auch auf die Analytica verweiset, wo man es eher erwartet hätte, als in der Mitte des Buches.

derselben allenthalben sichtbar daliegen, sondern vielmehr eine angewandte Logik und Anweisung zur Erfindung, Beurtheilung, Vertheidigung und Widerlegung gegebener Sätze, oder zum logischen Räsonnement und Disputiren. Aristoteles konnte dieses für die damalige Zeit wichtige Werk nicht schreiben, ohne schon in der Abstraction der logischen Regeln weit vorgerückt zu seyn, und wahrscheinlich führte ihn die Ausarbeitung desselben auf die Theorie der Schlüsse und der Wissenschaft, welche er in der Analytik vortrug. In dieser giebt er den Begriff von Urtheilen an, ohne die Theorie der Sätze weiter zu entwickeln, welche das Object einer eigenen Abhandlung περι ἑρμηνειας oder von Bezeichnung der Gedanken durch die Sprache ist. Die letzte Schrift unter den logischen ist wahrscheinlich die Abhandlung von den Categorien, oder den obersten Classenbegriffen, worunter alle Begriffe gehören, und von den Verhältnissen und Beziehungen dieser Begriffe zu einander, welches gleichsam die Elementarlehre der Theorie von den Urtheilen ausmacht. Der Aristotelische Geist nahm also den natürlichen Gang von dem Besondern zu dem Allgemeinen, von dem Verstandesgebrauch in concreto zu dem Verstandesgebrauch in abstracto.

Nicht so können wir seinen Gang in den speculativen Schriften verfolgen. Doch darf man nach dem obigen nicht ganz ohne Grund annehmen, daß er sich zuerst mit den allgemeinen Principien der Natur beschäftiget, dann zur Betrachtung besonderer Arten der Naturwesen übergegangen, und endlich mit der Untersuchung und Beschreibung organisch lebender Wesen geschlossen habe [12]). Die

Phy-

12) Aristoteles de partib. animal. I. c. 5. επει δε περι εκεινων (sc. των θειων, των αγεννητων και αφθαρτων) διηλθομεν, λεγοντες το φαινομενον ἡμιν, λοιπον περι της ζωϊκης ειπειν.

Physica sind wahrscheinlich die erste Schrift der Art. Die Hauptwissenschaft oder Metaphysik (πρωτη Φιλοσοφια) wird zwar in derselben genannt, aber als ein noch nicht vollendetes Werk [13]). Man sollte glauben, die Metaphysik müsse eins der letzten Werke gewesen seyn; nicht allein weil der Gegenstand derselben das letzte Ziel aller Speculation ist, sondern auch weil es, so wie wir es haben, nicht vollendet und nicht so ausgearbeitet ist, als andere Werke. Indessen läßt sich doch daraus nichts beweisen, weil, wie wir schon oben bemerkt haben, die Bücher von der Seele doch noch später und wahrscheinlich erst nach einigen naturhistorischen Büchern geschrieben sind [14]).

Die Moral ist eher geschrieben, als die Politik. Denn in dieser beruft er sich einigemal auf jene [15]). Wir

13) Aristotel. Physicor. I. c. 4. περι δε της κατα το ειδος αρχης, ποτερον μια η πολλαι, και τις η τινες εισι, δι' ακριβειας της πρωτης Φιλοσοφιας εργον εστι διορισασθαι, ωστε εις εκεινον τον καιρον αποκειεσθω.

14) Aristoteles de gressu animalium c. 19. των μεν εν μοριων των τ' αλλων αυτων και των περι την πορειαν των ζωων και περι πασαν την κατα τοπον μεταβολην, τετον εχει τον τροπον. τετων δε διωρισμενων, εχομενον εστι θεωρησαι περι ψυχης. de motu animalium c. 11. περι μεν εν των μοριων ειπωμεν των ζωων, και περι ψυχης, ετι δε και περι αισθησεως και μνημης και υπνε, και της κοινης κινησεως, ειρηκαμεν τας αιτιας· λοιπον δε περι γενεσεως ειπειν·

15) Aristoteles Politicor. III. c. 12. VIII. c. 13.

Wir meiner die Ethik an den Nikomachus. Die beiden andern ethischen Werke können nicht für ächt aristotelische Werke gehalten werden, da sie zum Theil offenbar Auszüge aus jener sind. Die Ethik ist vor der Metaphysik und nach dieser erst die Psychologie geschrieben.

Es ergiebt sich aus dieser Zeitfolge der Aristotelischen Schriften, daß Aristoteles nicht durchgehends eine systematische Ordnung in der Ausarbeitung seiner Schriften befolgte. Er schrieb die einzelnen Abhandlungen aus der Logik und der theoretischen Philosophie nicht nach einander in ununterbrochener Ordnung, sondern ließ zwischen logischen physiologische und metaphysische, und zwischen diesen wieder ethische an das Licht treten. Zwar läßt sich dabei eine gewisse Methode nicht verkennen, da er bei den logischen von dem Concreten zum Abstracten, in den physiologischen umgekehrt von dem Allgemeinen zum Besondern fortging; allein ganz systematisch ist sie dennoch nicht. Denn er hätte mit der Metaphysik die theoretische Philosophie anfangen oder beschließen müssen.

Auch in den einzelnen Schriften vermißt man sehr oft den systematischen planmäßigen Gang. Ungeachtet er bei jeder Wissenschaft das Lehrgebäude selbst und die Propädeutik derselben [16]) richtig unterscheidet, und fast jede Abhandlung mit den vorläufigen Fragen: was der Gegenstand sey, und wie er abgehandelt werden müsse, was in den Umfang einer Lehre gehöre, und von derselben ausgeschlossen sey, beginnet, so werden

16) Aristoteles de Partibus animalium. I. c. 1. περι πασαν θεωριαν και μεθοδον, ὁμοιως ταπεινοτεραν και τιμιωτεραν, δυο φαινονται τροποι της ἐξεως ειναι, ὡν την μεν, επιστημην τε πραγματος καλως ἐχει προσαγορευειν, την δ' οιον παιδειαν τινα.

den sie doch bei weitem nicht alle beantwortet, noch überhaupt die Grenzen, der Inhalt und die Form einer Wissenschaft so scharf bestimmet und abgezeichnet, daß die Gewißheit hervorginge, die Ausführung müsse mit systematischer Strenge fortgehen und alles erschöpfen. Auch beweisen die vielen Wiederholungen, die Verweisungen auf andere Bücher, daß keine strenge Methode angewendet worden. Man findet sogar nicht selten Untersuchungen über Materien, welche selbst nach dem Begriff, den er von einer Wissenschaft giebt, nicht in dieselbe, sondern in eine andere gehören. Es ist wahr diese Fehler sind nicht in allen Schriften gleich zahlreich und auffallend; die Psychologie und die logikalischen Schriften sind fast ganz davon frei, in allen übrigen trift man sie, und zwar in der Metaphysik am häufigsten an. Auch ist es wohl möglich, daß durch die ungünstigen Schicksale, welche den Nachlaß des Philosophen betrafen, und durch die Schuld der Abschreiber und Herausgeber manche dieser Fehler entstanden sind, welche nun auf die Rechnung des Aristoteles kommen. Allein alle können sie auf diese Art nicht entstanden seyn. Es läßt sich denken, daß in die nicht wohl verwahrten Handschriften Lücken kamen, daß sie von fremder Hand ausgefüllet wurden; aber es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß sie so stark sollten interpolirt worden seyn, daß nun gar in einzelne Abhandlungen ganz fremde nicht dahin gehörige Sachen hätten kommen können. Denn dann würde man nicht die Einförmigkeit in der Manier und dem Stile finden, welche doch nicht abgeläugnet werden kann. Und da wir auf diese Art nicht alles erklären können, und doch zuletzt auf den Urheber des Originals zurück kommen müßten, der durch seine unbestimmte Begriffe es nur allein hätte möglich machen können, ganz fremde Zusätze einzuschieben; so ist es natürlicher, daß wir uns sogleich an den Philosophen und seine Denkungsart halten, um jene Beschaffenheit seiner Schriften zu erklären.

Aristoteles besaß das Talent der Abstraction und die Kunst Begriffe zu analysiren in einem vorzüglichen Grade, und sowohl die Principien seiner Philosophie als seine Geistesarbeiten trugen dazu bei, beide, aber vorzüglich das erste zu cultiviren. Es fehlte ihm auch nicht an systematischen Geist, aber doch war dieser nicht jenen Talenten gleich, und konnte es, so viel wir nach allen Umständen urtheilen können, nicht seyn. Bei der großen Menge von Kenntnissen, die er theils durch eigene Erfahrung, Beobachtung und Untersuchung, theils aus den Schriften und Beobachtungen anderer gesammlet hatte, mußte es einem an logisches Denken gewöhnten Kopfe, wie Aristoteles, Bedürfniß seyn, in dieses Aggregat Ordnung und Zusammenhang zu bringen, also die damals vorhandene Masse von Kenntnissen in gewisse wissenschaftliche Ganze zu ordnen. Nun läßt sich das Fachwerk der Wissenschaften und ihr Gebäude auf zweierlei Art bestimmen, a priori oder a posteriori. Zu der erstern Methode war die Vernunft jetzt noch nicht genug cultivirt. Aristoteles wählte also die zweite, welche noch dazu durch den Grundsatz seiner Philosophie, daß alle Erkenntnisse der Erfahrung ihren Ursprung verdanken, gewissermaßen nothwendig geworden war. Er ging also von dem Gegebenen aus, suchte die Begriffe zu bestimmen, und diese höhern unterzuordnen, bis er auf gewisse Grundbegriffe und Grundsätze kam, welche er ihrer Allgemeinheit wegen an die Spitze aller Erkenntniße stellen konnte. Mit den Sätzen anderer Philosophen verfuhr er auf dieselbe Weise. Auf diesem Wege der Abstraction aber kam er wohl auf höhere Grundsätze, aber nicht auf die ersten Principien, und er konnte auf diese Art nie das Feld des menschlichen Wissens vollständig übersehen, und nach bestimmten Grundsätzen in besondere Wissenschaften eintheilen. Die Eintheilung der Philosophie, worauf die Vernunft durch Nachdenken nach und nach geführt hatte, legte Aristoteles zum Grunde,

und er trug zur Vervollkommung derselben mehr als auf eine Weise, vorzüglich aber durch die deutliche Entwickelung des Begriffs von dem Objecte dieser einzelnen Wissenschaften bei, ohne jedoch den Umfang und den Inhalt derselben genau bestimmen zu können. Daher kommt es, daß er mehrere Wissenschaften, ob er sie gleich durch den Begriff als ein Ganzes sich gedacht hatte, doch in der Bearbeitung wieder zerstückelte, da er hauptsächlich nur gewisse Materien nach gewissen Gesichtspuncten in einzelnen Abhandlungen untersuchte; daß die einzelnen Abhandlungen nicht vollkommen in einander eingreifen, nicht einander gehörig unterstützen; daß die Sätze nicht in der strengsten Ordnung auf einander folgen.

Auch war dieser Philosoph viel zu sehr beschäftiget, als daß er ohne eine Art von Wunder allen Forderungen, die man an einen philosophischen Geist machen kann, auf gleiche Art hätte Genüge leisten können. Sein großer Geist umfaßte alle Zweige des Wissenswürdigen; er vereinigte mehrere Kenntnisse in zusammenhängende Ganze, und beschäftigte sich mit dem Materialen und Formalen dieser wissenschaftlichen Fächer zu gleicher Zeit; er bereicherte die Summe des menschlichen Wissens mit mehreren Erkenntnissen und neuen Ansichten. Indem er bemüht war, sowohl die Entdeckungen seines eignen Forschens mit dem, was die Erfahrung und das Nachdenken seiner Zeitgenossen und Vorfahren hervorgebracht hatte, zu verbinden und in wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen, konnte doch sein Bestreben, allem diesem wissenschaftliche Form zu geben, nicht gleichen Schritt halten mit dem Vorrathe von Kenntnissen, welche er zu verarbeiten hatte; und weil er nicht alles aus einem Stücke machen konnte, so setzte er mehrere Stücke zusammen, woraus zwar auch ein Ganzes entstand, an welchem aber keine Nothwendigkeit sichtbar ist, warum es nicht auch aus andern Bestandtheilen oder auf eine andere Art zusammen gesetzt werden könnte. Man siehet es den meisten Schriften des Aristoteles an, daß sie

mehr

mehr wie Aggregate denn als Producte der systematischen Vernunft entstanden sind, obgleich auch eben so unverkennbar ist, daß sein Geist sich bestrebte, in diese Aggregate Ordnung und Harmonie zu bringen. Doch darf man dabey nicht vergessen, daß die wissenschaftliche Vollkommenheit das letzte ist, womit die Vernunft endet, nicht beginnet, daß sie zwar dieses Ziel schon bei den ersten unvollkommenen Versuchen ahndet, aber demselben auch dann erst mit Glück nachstreben kann, wenn die Quellen aller Erkenntnisse allseitig erwogen, und die letzten Principien alles Wissens, die in dem menschlichen Geiste selbst liegen, entdeckt sind.

Kein Philosoph des Alterthums war übrigens so sehr auch durch äußere Umstände begünstiget, als Aristoteles. Die Natur und Menschen schienen zu wetteifern, ihm die Mittel darzureichen, um seine Talente zu entwickeln, seine Wißbegierde zu befriedigen, und ihm gleichsam Materialien für seine Schriften zuzuführen. Kein Philosoph jener Zeit hat auch die Erwartungen erfüllt, zu welcher solche Begünstigungen berechtigen. Er erwarb sich nicht allein große Verdienste um die Philosophie, sondern er bearbeitete fast alle andere Wissenschaften, welche damals erfunden waren. Die Philosophie verdankt ihm zuerst ein vollständiges System der Logik; die ersten ausführlichen Versuche einer wissenschaftlichen Naturwissenschaft, Psychologie, Metaphysik, Ethik, Politik und Aesthetik. Er bereicherte alle Theile der Philosophie durch sein fruchtbares Genie mit neuen Ideen und Ansichten; durch sein Bemühen erhielt die Sprache erst größere Deutlichkeit und Bestimmtheit zum wissenschaftlichen Gebrauche.

Indem wir jetzt diese Verdienste um die Philosophie und überhaupt sein System ausführlicher darzustellen im Begriff sind, müssen wir noch einige Bemerkungen vorausschicken, welche den Leser in den gehörigen Standpunct versetzen, aus welchem er sich am leichtesten eine Uebersicht von demselben und dem Geist desselben machen kann.

Das System des Aristoteles ist in Vergleichung mit allen übrigen der griechischen Philosophie das umfassendste, geordnetste und consequenteste. Die beiden letzten Eigenschaften erleichtern das Geschäft des Geschichtschreibers eben so sehr, als es die erste erschweret. Wenn es die Pflicht des Geschichtschreibers ist, ein System nach allen seinen Eigenthümlichkeiten darzustellen, und dadurch den Fortschritt der Vernunft zu beurkunden; so müßte er bei dem System des Aristoteles sich die größte Ausführlichkeit erlauben, und beinahe alle seine Gedanken wiederholen. Ein Grundriß des Systems würde ein Gerippe seyn, dem das Leben fehlt; denn die Bemerkungen und Reflexionen, die der Philosoph nur gelegentlich mittheilet, gleichsam aus der genialischen Fülle seines Geistes ausströmen läßt, sind oft weit schätzbarer als der logische Rahmen, in welchen sie gefaßt sind. Sollen aber diese in der Geschichte der Philosophie ihre Stelle finden, so wird sie die Grenzen überschreiten, welche sie sich setzen muß, um ein übersehbares Ganze zu bleiben.

Selbst das System macht hier für den Geschichtschreiber neue Schwierigkeiten. Es fragt sich nehmlich: soll man die Philosopheme des Aristoteles gerade in derselben Ordnung und Folge darstellen, wie wir sie in seinen Schriften aufgezeichnet finden? Allein diese Folge ist sehr unvollkommen, und der Zusammenhang nicht strenge. Dazu kommt nun noch, daß selbst das System, welches seinen Philosophemen zum Grunde liegt, nicht vollständig aus seinen Schriften zu erkennen ist. Wählt man aber eine andere strengere Ordnung, so giebt man den Philosophemen des Aristoteles eine fremde Form, die sie nicht ursprünglich hatten. Da also weder die eine noch die andere Art dem Zweck der Geschichte angemessen ist, so bleibt nichts übrig, als eine andere Methode zu wählen, welche den Foderungen einer Geschichte Genüge thut, und zugleich den Schwierigkeiten, welche in dem Materiale und Formale der Aristotelischen Philosophie liegt, auf eine zweckmäßige

Art

Art abhilft. Diese besteht darin, daß man erst Aristoteles Gedanken über den Begriff, Principien und Theile der Philosophie zusammenstellt, und dann zeigt, was er in jedem einzelnen Theile geleistet hat, was ihm jeder an Inhalt und Form zu verdanken hat. Auf diese Art kann das Eigenthümliche seiner Philosophie gezeigt werden, ohne ihm eine fremde Form zu leihen, oder seine Abhandlungen abzuschreiben, oder auch im Auszuge der Geschichte einzuverleiben.

Auf diese Art lernt man sein System als ein in seinen Schriften vorhandenes Ganze kennen. Den Geschichtschreiber interessirt aber noch eine Frage, welche die Entstehung und Ausbildung dieses Systems betrift. Es ist zwar nicht möglich, diese Frage im Detail zu verfolgen; indessen, da es ein System gilt, so ist es genug, wenn man nur den Spuren nachgehen kann, auf welchen der Philosoph auf den Hauptsatz seines Systems und auf seinen Ideengang geführt wurde. Und dieses läßt sich auch wirklich leisten, wenn man theils auf die Tendenz des Aristotelischen Geistes, theils auf diejenigen Ereigniſſe in der philosophischen Welt reflectirt, welche den unmittelbarsten Einfluß auf ihn äußern mußten. Dieses wird der Gegenstand der folgenden Kapitel seyn.

Zweites Kapitel.

Philosophie des Aristoteles überhaupt.

Von einem Philosophen, dessen umfassender Geist auch jetzt noch mit Recht bewundert wird, der den meisten Theilen der Philosophie diejenige Form gab, welche sie so viele Jahrhunderte hindurch behielten, als wenn man es nicht wagte, einen Philosophen, dessen Verstand in die Geheimnisse der Natur eingedrungen sey, zu meistern, und

etwas Besseres an die Stelle seines Systems zu setzen — von einem solchen Philosophen sollte man billig erwarten, daß sein Forschungsgeist das Wesen der Philosophie völlig durchschaut, und über den Begriff, Umfang, Inhalt, Form und das Princip derselben Untersuchungen angestellt habe, welche die Schlüssel zu seinem Systeme sind. Gleichwohl findet man sich in dieser Erwartung fast gänzlich betrogen. Nur selten berührt er die Frage: was ist die Philosophie, und man muß mehrere Stellen vergleichen, ehe man einen nothdürftigen Begriff von dem, was er darunter sich dachte, gewinnen kann. Es sind nur gelegentliche Bemerkungen, welche er über diese und andere propädeutische Fragen macht, wenn er sich nicht etwa in der verloren gegangenen Schrift: περὶ Φιλοσοφίας weitläuftiger darüber verbreitet hat.

Plato hatte schon einen glücklichen Anfang gemacht, nicht nur die Eigenschaften des Philosophen mit seinem geistreichen Pinsel zu zeichnen, sondern auch die Philosophie als Wissenschaft von den übrigen Kenntnissen durch bestimmte Charactere auszuzeichnen. Ist es nicht auffallend, daß Aristoteles auf diesem Wege seinem Lehrer, wie es scheint, nicht nachfolgte, und diese Untersuchungen, welche für die wissenschaftliche Cultur der Philosophie von so großer Wichtigkeit waren, nicht mit dem angestrengten Nachdenken, dessen sie würdig waren, fortsetzte? Doch dieses Phänomen wird uns weniger befremden, wenn wir uns in die etwas verschiedene Lage beider Männer versetzen. Plato suchte nehmlich erst der Philosophie einen festen Boden und ein bestimmtes Gebiet zu versichern. Nothwendig mußte er daher untersuchen, was Philosophie ist, und wenn er gleich diese Frage nicht von Grund aus erörterte, so fand er doch einige Merkmale, und unterschied die drei Hauptheile. Aristoteles der in dem, was der Begriff von Philosophie betrift, mit seinem Lehrer einstimmig ist, erörterte nur das Merkmal Wissenschaft weiter, und da schon der Idee nach

drei

drei Theile abgesondert waren, so bestrebte er sich hauptsächlich, diesen die wissenschaftliche Form zu geben. Sein Forschungsgeist wurde mehr auf die einzelnen Theile, als auf das Ganze gelenkt. Daher finden wir nur einige Bemerkungen über Philosophie überhaupt, hie und da zerstreuet.

Endlich darf man auch nicht vergessen, daß der Begriff, die wissenschaftliche Anordnung und Eintheilung einer Wissenschaft gemeiniglich das letzte ist, womit die Vernunft ihr wissenschaftliches Geschäfte beschließt. Erst dann, wenn die Materialien größtentheils schon gesammelt sind, und mehrere Denker sich mit ihrer Verarbeitung beschäftiget haben, wird das Bedürfniß einer Propädeutik desto fühlbarer, je mehrere von einander abweichende Versuche gemacht worden sind, das Ganze in eine wissenschaftliche Form zu fassen. Aus den Vorarbeiten wird der Begriff, welcher den Denkern vorschwebte, ohne deutlich gedacht zu werden, immer mehr empor gehoben; man sucht ihn in seinen Merkmalen aufzufassen, und oft gelingt es nur nach öfterer Verwerfung und Aufstellung neuer, denjenigen aufzustellen, welcher den Umfang und Inhalt der Wissenschaft scharf genug bestimmt. Dieses Bedürfniß war zu Aristoteles Zeiten noch nicht vorhanden. Wahrscheinlich würde sein Scharfsinn nicht unterlassen haben, über den Begriff und die Eintheilung der Philosophie mehrere scharfsinnige Bemerkungen zu machen, wenn er bei den Denkern, die vor ihm gelebt hatten, schon Versuche der Art gefunden hätte, und durch die Kritik derselben auf neue Ansichten wäre geleitet worden.

Aristoteles wählte einen ganz andern Weg, um den Begriff der Philosophie zu bestimmen, als sein Lehrer. Beide stimmen darin überein, daß die Philosophie eine Wissenschaft ist, und daß darin ihr unterscheidender Charakter liegt; beide stimmen darin überein, daß die Philosophie eine Wissenschaft des Dinges ist, inwiefern es ist, oder alles dessen, was an

sich ist, nicht von veränderlichen Vorstellungen der Menschen abhängig ist. Aber Plato suchte den Unterschied zwischen der Philosophie und andern Kenntnissen in dem Ursprung und Verschiedenheit der Begriffe; Aristoteles hingegen in der besondern Bearbeitung der Begriffe. Nach jenem ist die Philosophie ein System von Vernunftbegriffen, durch welche die Dinge an sich erkannt werden, weil sie die Formen sind, nach welchen Gott Dinge gebildet hat, und die Philosophie ist also eine Wissenschaft, zu welcher der Stoff und die Form in dem Wesen der Vernunft enthalten ist; ihre Möglichkeit beruhet darauf, daß es reine Begriffe giebt, welche durch die Erfahrung wohl entwickelt, aber durch sie nicht bestimmt gegeben sind. Da, nach dem Aristoteles alle Erkenntnisse dem Stoffe nach aus der Erfahrung entspringen, so konnte er nicht, wie Plato, den Charakter der Philosophie darin setzen, daß sie ein System von reinen Vernunftbegriffen ist, sondern darin, daß sie eine Erkenntniß aus Gründen ist. Etwas aus Gründen erkennen, ist aber überhaupt das Eigenthümliche der Wissenschaft. Also ist Philosophie und Wissenschaft ein und dasselbe [1]).

Der Mensch hat einen Trieb zum Erkennen. Dieser ist anfänglich auf Gegenstände gerichtet, welche sich auf Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse, auf Bequemlichkeit und Vergnügen beziehen. Sobald er aber für seine Nothdurft und Bequemlichkeit gesorgt hat, dann will er seine Erkenntnißkräfte brauchen, nicht um eines Nutzens sondern um des Erkennens selbst willen. Dieser Uebergang von dem selbstsüchtigen zu dem freien Gebrauche fin-

1) Aristoteles Physicor. II. c. 3. ειδεναι δε ϗ προτερον οιομεθα ἑκαςον. πριν αν λαβωμεν το δια τι περι ἑκαςον, τϗτο δ' εςι το λαβειν την πρωτην αιτιαν. Metaphys. I. c. 2.

findet nicht allein bei den Sinnen, ſondern auch bei dem Verſtande ſtatt [2]). Aus den einzelnen Anſchauungen entſteht vermöge des Gedächtniſſes Erfahrung, indem mehrere Gedächtnißvorſtellungen die Stelle der Erfahrung vertreten. Aus der Erfahrung entſteht Kunſt, (oder Wiſſenſchaft im weitern Sinne) wenn mehrere Begriffe der Erfahrung unter einen allgemeinen Begriff zuſammengefaßt werden [3]). Wenn es auf das Handeln ankommt, ſo iſt zwiſchen der Erfahrung und Kunſt kein Unterſchied; ja die Erfahrung iſt oft in der Erreichung einer Abſicht glücklicher, als die Kunſt. Was aber das Wiſſen anlangt, ſo iſt die Kunſt der Erfahrung weit vorzuziehen. Denn durch die Erfahrung weiß man bloß, daß etwas iſt, durch die Wiſſenſchaft warum etwas iſt; durch jene, das Individuelle, durch dieſe, das Allgemeine [4]).

Das Philoſophiren begann von dem Zeitpuncte, als die Menſchen anfingen, ſich über etwas zu verwundern. Denn Verwunderung findet nur da ſtatt, wo man etwas ſich nicht zu erklären weiß. Zuerſt ſtaunte man gemeine Gegenſtände an; dann aber reizten die Erſcheinungen des Mondes, der Sonne und der übrigen

2) Ariſt. Metaphyſ. l. c. 1.

3) Ariſtotel. Metaphyſicor. l. c. 1. γιγνεται δ' εκ της μνημης εμπειρια τοις ανθρωποις. αι γαρ πολλαι μνημαι τ. αυτ. πραγματος, μιας εμπειριας δυναμιν αποτελεσι — γινεται δε ἡ τεχνη, ὁταν εκ πολλων της εμπειριας εννοημ. καθολ. μια γενηται περι των ὁμοιων ὑπολ.

4) Metaphyſicor. l. c. 1. ἡ μεν εμπειρια των καθ' ἑκαστα εστι γνωσις· ἡ δε τεχνη των καθολ. — οἱ μεν γαρ εμπειροι το ὁτι μεν ισασι, διοτι δ' ουκ ισασιν, οἱ δε, το διοτι και την αιτιαν γνωριζουσι.

gen Gestirne, die man sich nicht erklären konnte, zur Nachforschung. Auf die Art erweiterte sich die Wißbegierde, und der Forschungsgeist umfaßte immer mehrere und höhere Gegenstände. Eine Wissenschaft, die keinen andern Zweck hat, als das Wissen selbst ist die Philosophie [5]).

Dies ist alles, was Aristoteles über den Begriff der Philosophie gesagt hat. Im Ganzen ist er nicht über das Resultat hinausgegangen, was Plato durch sein Nachdenken gefunden hatte. Sein Verdienst fängt mit der genauen Entwickelung des Begriffs der Wissenschaft und der Bedingungen einer wissenschaftlichen Erkenntniß an, welche der Gegenstand seiner Logik ist. Wir entlehnen daraus einige Grundbegriffe und Hauptsätze, um den Begriff der Philosophie, nicht wie er ihn entwickelt hat, sondern wie er seinem Philosophiren zum Grunde liegt, aufzuklären. Wissen heißt etwas erkennen. Dieses ist zweierlei. Man erkennet entweder bloß daß etwas ist, oder man erkennet, warum etwas ist. Das letzte ist die demonstrative Erkenntniß. Demonstration ist ein Schluß aus wahren Prämissen, die nichts anderes voraussetzen, also aus den ersten Gründen, aus unmittelbaren Principien, wodurch erkannt wird, daß etwas nicht anders seyn kann [6]). Man muß durch die Demonstras

5) Metaphysicor. l. c. 2. *δια γαρ το θαυμαζειν οι ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν — ωστ' ειπερ δια το φευγειν την αγνοιαν εφιλοσοφησαν, φανερον ὁτι δια το ειδεναι το επιστασθαι εδιωκων, και ουχ χρησεως τινος ενεκεν.* Plato Theaetet. S. 76.

6) Anlyticor. posterior. l. c. 2. *επιστασθαι οιομεθα εκαστον απλως, — ὁταν την τ' αιτιαν οιωμεθα γινωσκειν, δι' ην το πραγμα εστι, ὁτι εκεινε αιτια*

ſtatrion als ſolche d. i. nothwendig erkennen. Daher müſſen die Prämiſſen nothwendig ſeyn, und die Concluſion muß nothwendig erfolgen. Nothwendig iſt aber nur das Allgemeine. Denn was dem ganzen Subjectbegriffe, nicht dieſem oder jenem ſondern allen Objecten, die unter der Sphäre des Begriffs enthalten ſind, und was demſelben durch ſich ſelbſt und an ſich (abſolut) zukommt, das kommt ihm allgemein und nothwendig zu [7]). Die Principien der Demonſtration ſind alſo das Allgemeine, und das Object derſelben iſt ebenfalls nur das Allgemeine oder Nothwendige [8]).

Da aber jede Demonſtration etwas Bekannteres vorausſetzt, aus welchem der Schlußſatz bewieſen werden muß, die Principien aber nicht bewieſen werden können, ſo muß es außer der demonſtativen Erkenntniß noch eine unmittelbare Erkenntniß geben, durch welche wir uns der Principien aller Demonſtration bewußt wer-

τια εστι, και μη ενδεχεσθαι τετ' αλλως εχειν — αναγκη και την αποδεικτικην επιστημην εξ αληθων τ' ειναι και πρωτων, και αμεσων, και γνωριμωτερων, και προτερων, και αιτιων τε συμπερασματος.

7) Analyticor. posterior. l. c. 2. c. 4. επει δ' αδυνατον αλλως εχειν, ὃ εστιν επιστημη ἁπλως, αναγκαιον αν ειη το επιστητον το κατα την αποδεικτικην επιστημην· αποδεικτικη δ' εστιν ἡν εχομεν τω εχειν αποδειξιν. εξ αναγκαιων αρα συλλογισμος εστιν ἡ αποδειξις — καθολε δε λεγω ὁ αν κατα παντος τε ὑπαρχη και καθ' αὑτο και ἡ αυτο. φανερον αρα, ὁτι ὁσα καθολε, εξ αναγκης ὑπαρχει τοις πραγμασι.

8) Analyt. posterior. l. c. 6. 8.

werden [9]). Eine solche unmittelbare Erkenntniß ist nun die Erfahrung; durch sie erkennt man die sinnlichen Gegenstände ohne weitere Gründe, daß etwas ist, aber nicht warum es ist. Daraus entspringt aber keine demonstrative Erkenntniß. Denn die Erfahrung lehrt nur das Individuelle, was in einem bestimmten Raume in einer bestimmten Zeit ist; demonstrirt kann aber nur das Allgemeine werden [10]). Indessen ist doch die Erfahrung die Quelle aller Erkenntniß dem Stoffe nach. Aus ihr entspringt die Erkenntniß des Einzelnen, Individuellen, wie des Allgemeinen; alle Wissenschaften erhalten aus ihr ihren Stoff. Also müssen sich aus ihr auch die unmittelbaren Sätze ableiten lassen, welche bei Wissenschaften zu Principien dienen [11]). Man empfindet zwar das Einzelne, aber der Sinn ist unmittelbar auch das Vermögen das Allgemeine wahrzunehmen. Denn in dem Sinnlichen ist auch das Denkbare enthalten [12]). Wenn also sinnliche Vorstellungen durch das Ge-

9) Analyt. posterior. I. c. 3. ἡμεις δε φαμεν κτε πασαν επιςημην αποδεικτικην ειναι· αλλα την των αμεσων αναποδεικτον. Vergl. c. 1. 2.

10) Analyt. posterior. I. c. 31. κδε δι' αισθησεως εςιν επιςασθαι. ει γαρ και εςιν ἡ αισθησις τε τοιδε και μη τδε τινος· αλλ' αισθανεσθαι γε αναγκαιον το δε τι και πε και νυν. το δε καθολε και επι πασιν, αδυνατον αισθανεσθαι· ε γαρ τοδε, κδε νυν· ε γαρ αν ην καθολε· το γαρ αει και πανταχε καθολε φαμεν ειναι.

11) Analyt. prior. I. c. 30. διο τας μεν αρχας τας περι ἑκαςον, εμπειριας εςι παραδοναι.

12) Analyt. posterior. II. c. 19. και γαρ αισθανεται μεν το καθεκαςον· ἡ δ' αισθησις τε καθολε

Gedächtniß fixiret, wenn mehrere Vorstellungen desselben oder eines ähnlichen Gegenstandes in die Seele gelangen, so bildet sich ein Begriff, welcher das Allgemeine, die Form des Gegenstandes in sich faßt. Eben daher läßt sich auch durch Induction das Allgemeine deutlich machen [13]). Hieraus bildet der Verstand Sätze, deren Wahrheit ohne Vermittelung eines andern Begriffs eingesehen wird, und daher als Sätze von unmittelbarer Evidenz zu Principien in den Wissenschaften dienen [14]).

Daß die Erfahrung die einzige Quelle aller Erkenntniß sey, ist ein Hauptpunct in der Aristotelischen Philosophie. Aber vergeblich siehet man sich nach einem Beweise eines so wichtigen Satzes in den Schriften des Stagiriten um. Indessen läßt es sich von einem solchen Denker nicht wohl denken, daß er einen Fundamentalsatz seiner Philosophie so aufs gerathewohl ohne alle Gründe sollte angenommen haben. Nur sind diese Gründe nicht so leicht zu finden, eben weil er sie nicht selbst entwickelt hat. Irren wir uns nicht, so sind es diese

εσι. de anima III. c. 8. επει δε εδε πραγμα εδεν εσι παρα τα μεγεθη, ὡς δοκει, τα αισθητα κεχωρισμενον, εν τοις ειδεσι τοις αισθητοις τα νοητα εσι, ταδε εν αφαιρεσει λεγομενα και ὁσα των αισθητων, ἑξεις και παθη.

13) Analyt. posterior. II. c. 19.

14) Analyt. posterior. I. c. 18. Φανερον δε και ὁτι, ει τις αισθησις εκλελοιπεν, αναγκη και επιστημην τινα εκλελοιπεναι, ἡν αδυνατον λαβειν, ειπερ μανθανομεν η επαγωγη η αποδειξει. εσι ἡ δ' ἡ μεν αποδειξις εκ των καθολε· ἡ δ' επαγωγη εκ των κατα μερος· αδυνατον δε τα καθολε θεωρησαι, ει μη δι' επαγωγης.

selben Gründe, die ihn zu Verwerfung der Ideen seines Lehrers, und zur Annahme jenes Satzes bestimmten, und wir müssen also jenen nachforschen, um diese zu finden.

Ungeachtet Aristoteles mit dem Plato darin übereinstimmte, daß ohne höhere Begriffe (das Allgemeine) keine Erkenntniß und Wissenschaft möglich sey [15]), so wich er doch von demselben in Ansehung des Ursprungs der Ideen ab, zu welcher Abweichung selbst Plato größtentheils durch vernachläßigte genauere Bestimmung derjenigen Begriffe, welche einen höhern Ursprung als Erfahrung haben, veranlaßt hatte. Da er unter den Ideen ohne Unterscheidung des Empirischen und Nichtempirischen, Begriffe verstand, welche die allgemeinen Gattungsmerkmale der Objecte enthalten; so mußte dem Aristoteles, dessen Scharfsinn den Ursprung mehrerer dieser Begriffe durch Abstraction entdeckt hatte, jene übersinnliche Ableitung dieser Begriffe verdächtig werden. Was brauchte es zur Erklärung des Begriffs Mensch, Thier u. s. w. eines übersinnlichen Ursprungs, wenn sie auf einem natürlichen Wege abgeleitet werden konnten?

Hierzu gesellten sich noch mehrere Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, welche einen Philosophen von der Denkungsart, als Aristoteles, gegen die Ideenlehre einnehmen mußten. Denn erstlich zugegeben, daß dieses angeborne Begriffe sind, und daß es eine angeborne Erkenntniß giebt, wie läßt es sich erklären, daß uns das Bewußtseyn nichts davon saget, und daß wir die Erkenntniß aller Dinge bey uns herumtragen, ohne daß wir es wissen [16]). Zweitens. Wie läßt es sich denken, daß

15) Metaphysicor. XII. c. 9. ανευ μεν γαρ των καθολε, ουκ εξιν επιζημην λαβειν.

16) Metaphysicor. I. c. 7. αλλα μην και ει τυγχανει συμφυτος ουσα, θαυμαζον, πως λανθανομεν εχοντες την κρατιζην των επιστημων.

daß einem Menſchen die Erkenntniß aller Dinge angeboren ſey? Es müßte dann Einer auch eine Erkenntniß von der Anſchauung und den Gegenſtänden derſelben, von aller Empfindung haben, welches nicht möglich iſt. Oder wie iſt es möglich, die Principe aller Dinge in den Ideen zu beſitzen, z. B. von dem Wirken und Leiden, die doch nur in Subſtanzen gegründet ſeyn können [17]). Drittens. Dieſe Ideen ſind auch zu nichts in der Naturwiſſenſchaft zu gebrauchen. Sie dienen zu keiner Erklärung einer Erſcheinung. Denn ſie enthalten weder den Grund von der Bewegung, noch von der Ruhe der Naturgegenſtände [18]). Dieſes mag wohl hauptſächlich den Ariſtoteles gegen die Ideen eingenommen haben. Allenthalben war ſein Blick auf die Natur gerichtet, und nur das ſchien ihm der Aufmerkſamkeit würdig, was als Erklärungsgrund der Natur dienen konnte

17) Metaphyſicor. I. c. 7. ετι δε ων εξιν αισθησις. ταυτα πως αν τις μη εχων, την αισθησιν γνοιη, καιτοι σδει, ει γε παντων ταυτα στοιχεια εξιν, εξ ων ωσπερ αι συνθετοι φωναι εισιν εκ των στοιχειων — ολως τε το των οντων ζητειν στοιχεια, μη διελωντας πολλαχως λεγομενων, αδυνατον ευρειν, αλλως τε και τετον τον τροπον ζητεντας εξ οιων εξι στοιχειων· εκ τινων γαρ το ποιειν η πασχειν η το ευθυ, εκ εξι δηπε λαβειν, αλλ' ειπερ εξι των στοιων μονον ενδεχεται.

18) Metaphyſicor. I. c. 7. παντων δε μαλιστα διαπορησειεν αν τις τι ποτε συμβαλλεται τα ειδη τοις αιδιοις των αισθητων, η τοις γιγνομενοις και τοις φθειρομενοις. ετε γαρ κινησεως, ετε μεταβολης σδεμιας εξιν αιτια αυτοις. αλλα μην σδε προς την επιστημην σδεν βοηθει των αλλων — ολη γαρ η περι φυσεως ανηρηται σκεψις.

konnte. Endlich war auch die Uneinigkeit unter den Anhängern der Ideen in den Augen des Aristoteles kein unwichtiger Grund gegen sie. Eine Behauptung, die auf so vielerlei Weise gedeutet werden könne, die so vielerlei Hypothesen, Erklärungsversuche und Accommodationen nach andern Philosophemen erlaube oder erfodere, meynte er, könne nicht Wahrheit seyn [19]).

Uebrigens ist auch bei diesen Einwürfen schon unverkennbar, daß Aristoteles die Ideenlehre seines Lehrers nicht ganz richtig gefaßt hätte. So setzt er voraus, daß Plato gelehrt habe, den Menschen wären die Ideen nicht nur angeboren, sondern sie kämen auch mit dem vollen Bewußtseyn derselben auf diese Welt — eine Mißdeutung, durch welche dem Plato eben so sehr Unrecht geschiehet, als in neuern Zeiten Leibnitzens Sinn von den angebohrnen Begriffen wider sein Verschulden ist verdrehet worden. Hätte er diesen Einwurf vorausgesehen oder voraussehen können, so würde er sich noch deutlicher, als er gethan hat, erkläret haben, daß die Ideen nichts weiter als Anlagen zu reinen Begriffen der Vernunft sind, die nur durch die wirkliche Anwendung der Erkenntnißkräfte und vermöge sinnlicher Vorstellungen zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden können [20]). Da nun Aristoteles in dem einen Puncte, in welchem doch Plato sich so deutlich erklärt hat, daß keine Mißdeutung statt finden konnte, die Ideen nicht verstanden hat, so darf man sich um so weniger wundern, daß er in andern mehr verwickelten Rücksichten Platos Lehre von den Ideen einen ganz andern Sinn beygelegt hat, wenn man voraussetzt, daß sein Denken auf ganz andern Gesichtspuncten beruhete, nach welchen es ihm nicht so leicht wurde, in den eigenthümlichen Geist dieses Philosophems einzudringen. Alle seine übrigen Einwürfe

19) Metaphysicor. XII. c. 4. 9.

20) Plato Phaedo. S. 171-173.

würfe, welche wir nicht weitläufiger anzuführen brauchen, gehen dahin, daß Plato sehr Unrecht habe, daß er die Ideen trenne, das ist, wie er sich erklärt, daß er übersinnliche Substanzen annehme, welche den Ideen entsprechen [21]). Daß dieses Plato gethan habe, ist, wie wir schon gezeigt haben, nicht einmal erweislich, widerspricht vielmehr allem dem, was wir von des Plato Philosophie aus seinen eigenen Schriften wissen; ja wenn wir recht sehen, widerspricht es selbst dem, was Aristoteles uns an einem andern Orte von den Ideen sagt, daß sie nach dem Sinne des Plato an keinem Orte, also nirgends sind, das heißt, keine Substanz haben [22]). Im Grunde sagt auch dieser ganze Tadel nichts anders als: Plato leugnet, daß die Ideen aus der Erfahrung durch Abstraction von den Sinnengegenständen entspringen, welches Aristoteles Behauptung war, und welche mit seiner ganzen Denkungsart und der Richtung seines Forschungsgeistes freilich weit besser übereinstimmte, als die Ideenlehre. Darin liegt auch zuletzt der Hauptgrund seines Systems.

21) Aristoteles Metaphys. XII. c. 9. ανευ μεν γαρ των καθολȣ, ȣκ εςιν επιςημην λαβειν, το δε χωριζειν, αιτιον των συμβαινοντων δυσχερων περι τας ιδεας εςιν. οιδ' ως αναγκαιον, ειπερ εσονται τινες ȣσιαι παρα τας αιςθητας και ρεȣσας, χωριςας ειναι, αλλας μεν ȣκ ειχον, ταυτας δε τας καθολȣ λεγομενας εξεθεσαν. ωςτε συμβαινει σχεδον τας αυτας φυσεις ειναι τας καθολȣ και τας καθεκαςτον. αυτη μεν ȣν αυτη καθ' αυτην ειη τις αν δυςχερεια των ειρημενων.

22) Physicor. III. c. 4. Πλατων δε, εξω μεν [ȣρανȣ] ȣδεν ειναι σωμα, ȣδε τας ιδεας, δια το μηδε πȣ ειναι αυτας.

Einem Kopf, wie Aristoteles, der alles aus Naturprincipien zu erklären suchte, mußte natürlich die Ideenlehre, welche nicht vollständig bewiesen auch noch mehrerer Hülfshypothesen bedürftig war, nur Mißbehagen machen; dahingegen der Empirismus, nach welchem sich bei dem ersten Anblicke alles natürlich erklären läßt, ihm völlig behagte. Wenn man die Sache unpartheiisch betrachtet, so findet man, daß beide Recht, und beide Unrecht hatten. In der menschlichen Erkenntniß kommen Begriffe von zweierlei Art vor, einige sind aus der Erfahrung genommen, andere haben eine andere Quelle. Aristoteles und Plato irrten beide, daß sie das Wahre, was in ihren Behauptungen lag, zu einseitig und allgemein nahmen. Es giebt Ideen, das ist, reine Vernunftbegriffe; aber nicht alle Vernunftbegriffe sind deswegen Ideen; denn die Vernunft kann bei Begriffen, welche der Verstand aus der Erfahrung gezogen hat, von allen beschränkenden Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiren, oder sie allgemein machen. Dieses mußte freilich dem Aristoteles auffallen, aber es war eben so einseitig, wenn er darum, weil einige für nicht empirisch gehaltene Begriffe empirisch sind, nun alle Begriffe und Erkenntnisse für empirisch erklärt. Und wenn man auf die Beweise siehet, so ist der Empirismus des Aristoteles nicht besser begründet, als der Rationalismus des Plato. Aristoteles stützt sich auf den Erfahrungsbeweis von gewissen durch Abstraction gebildeten Begriffen, bei dem er aber ohne Beweis voraussetzt, daß, was von einigen wahr ist, von allen gilt.

Indessen darf man beiden Philosophen dieses Versehen nicht so hoch anrechnen. Beide waren auf der Spur der Wahrheit; daß sie diese nicht ganz rein und bestimmt auffaßten, war mehr die Schuld ihres Zeitalters als ihres philosophischen Geistes. Sie hätten von einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens ausgehen müssen, wenn sie mit Vermeidung alles Einseitigen und Uebertriebenen

nen die Erkenntniſſe in Anſehung ihres Urſprungs richtig unterſcheiden ſollten. Dieſe Unterſuchungen aber waren noch nicht vorbereitet, und eben ſolche einſeitige Hypotheſen und Theorien und die dadurch veranlaßten Streitigkeiten nebſt den Angriffen der Skeptiker mußten erſt den Weg dazu bahnen. Diejenigen Schriftſteller, welche dem Ariſtoteles das Verdienſt beilegen, das Erkenntnißvermögen zuerſt kritiſch erwogen zu haben, ſind aus Vorliebe zu freigebig gegen dieſen übrigens, großen und verdienſtvollen Mann. Sie überlegen nicht, daß ſie, indem ſie ſich vorzüglich auf ſeine Schrift von der Seele berufen, um ihre Behauptung zu unterſtützen, gerade den Beweis gegen ſich ſelbſt führen. Denn ſein Empirismus iſt, nicht das Reſultat ſeiner Unterſuchungen über das Erkenntnißvermögen, ſondern dieſe ſetzen jenen ſchon voraus, und gründen ſich auf ihn. Dieſes Buch beſchließt ſeine Speculationen, und er ſucht in demſelben die Phyſiologie des menſchlichen Verſtandes den Grundſätzen des Empirismus anzupaſſen.

Die Erfahrung und Geſchichte iſt alſo die Quelle, woraus alle Erkenntniſſe dem Stoffe, obgleich nicht der Form nach, entſpringen. Denn damit daraus wiſſenſchaftliche Erkenntniß werde, muß die Bearbeitung des Verſtandes oder das Denken hinzukommen [23]). Durch die öftere Wiederholung der

23) Analyticor. prior. I. c. 30. διο τας μεν αρχας τας περι ἑκαστον, εμπειριας εστι παραδουναι — ληφθεντων γαρ ἱκανως των φαινομενων, ὁσους ἑυρεθησαν αἱ αστρολογικαι αποδειξεις. — ει γαρ μηδεν κατα την ἱστοριαν παραλειφθειη των αληθως ὑπαρχοντων τοις πραγμασιν, ἑξομεν περι παντος, ἁ μεν εστι αποδειξις, ταυτην ἑυρειν και αποδεικνυναι.

ſinnlichen Vorſtellungen einerlei Art, und durch die Aufbewahrung derſelben in dem Gedächtniß ſondert ſich das Formelle und das Allgemeine von dem Beſondern ab; es entſtehen Begriffe. Das Vermögen dieſelben aufzunehmen iſt das Denkvermögen (der leidende Verſtand νους παθητικος, πασχων). Das wirkliche Denken beſtehet in dem Verbinden der Begriffe oder dem Urtheilen (thätiger Verſtand ποιων νους) [24]). Die Vernunft bildet aus dem Stoff, welchen die Erfahrung liefert, durch Induktion allgemeine Begriffe, und leitet durch Schlüſſe aus höhern Begriffen niedere ab. Auf jenem Wege findet ſie die Principien der Wiſſenſchaft; auf dieſem bringt ſie wirklich wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu Stande [25]).

Es erhellet daraus, daß die Logik nach dieſer Anſicht wirklich das Organon für den wiſſenſchaftlichen Gebrauch iſt. Nicht als wenn die Logik ſelbſt wiſſenſchaftliche Kenntniß hervorbringen könnte, ſondern weil nach ihren Regeln aus dem gegebenen Stoff Schlüſſe abgeleitet, und dieſe Principien untergeordnet werden. Ohne Schlüſſe giebt es keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß; aber ohne Erfahrung, ohne etwas Gegebenes ſind keine Schlüſſe möglich. Die Logik iſt das Organon der Wiſſenſchaften nur unter der Bedingung, daß ihr der Stoff zur Wiſſenſchaft gegeben ſey.

Der erſte Grundſatz der Philoſophie, ſo wie aller Wiſſenſchaft, iſt der Satz des Widerſpruchs, es iſt unmög-

24) de anima III. c. 5. 6.

25) Analyticor. poſterior. I. c. 18. επερ μανθανομεν η επαγωγη η αποδειξει. εστι ή δ' (δη) ή μεν αποδειξις εκ των καθολε· ή δ' επαγωγη εκ των κατα μερος· αδυνατον δε, τα καθολε θεωρησαι, ει μη δι' επαγωγης.

möglich, daß dasselbe zugleich bejahet und verneinet werde, oder daß ein und dasselbe sey oder nicht sey. Denn dieser Satz läßt sich nicht beweisen, und bedarf keines Beweises, er ist also der erste Grundsatz, ein Axiom, welches allen Schlüssen zum Grunde liegt [26]). Aristoteles erkläret sich nicht darüber, ob er diesen Grundsatz für ein ursprüngliches Gesetz des Verstandes halte, oder ob es vielmehr in den Dingen gegründet, und wie alle Begriffe durch Beobachtung und Abstraction aus der Erfahrung genommen sey. So viel siehet man wohl, daß er ihm objective Gültigkeit einräumt und einräumen muß, und daher auch als ein Gesetz des sinnlichen Vorstellens betrachtet. Uebrigens aber erkennet er richtig, daß dieser Grundsatz nur formel ist, und daß aus ihm selbst nichts weiter gefolgert werden kann, obgleich alle Schlüsse aus dem Gegebenen nur allein nach diesem Princip von statten gehen [27]).

Diese beiden Grundsätze sind die Grundpfeiler des philosophischen Systems des Aristoteles, und er hat sich dadurch das Verdienst erworben, theils den Begriff der Wissenschaft näher entwickelt, theils das Fundament des

26) Metaphysicor. IV. c. 3. το γαρ αυτο αμα υπαρχειν και μη υπαρχειν, αδυνατον τω αυτω κατα το αυτο. — αυτη απασων εστι βεβαιοτατη των αρχων — διο παντες αποδεικνυντες, εις ταυτην αναγουσιν εσχατην δοξαν· Φυσει γαρ αρχη και των αλλων αξιωματων αυτη παντων. c. 4.

27) Der Grundsatz des Widerspruchs ist ein, allen Wissenschaften gemeiner Grundsatz; nun sagt er Analyt. poster. I. c. 11. κοινα δε λεγω, οις χρωνται, ως εκ τουτων αποδεικνυντες· αλλ' α περι ων δεικνυσιν, εδ' ο δεικνυσι.

Empirismus, wenn es als ein haltbares System bestehen sollte, näher bestimmt zu haben. Er hat dieses so weit gethan, als es ihm nach der damaligen Ansicht möglich war. Die Hauptfrage, wie ist ein strengwissenschaftliches System möglich, wie lassen sich Erkenntnisse denken, welchen absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukommt, konnte damals nur leise berührt werden. Plato hatte dieses Problem zwar schon vor Augen gehabt, aber es in seiner Allgemeinheit sich nicht vorgestellt. Die Auflösung befriedigte daher nicht. An die Stelle des seinen von der Erfahrung unabhängigen Wissens, welches Plato auf eine hyperphysische Weise ableitete, setzte Aristoteles das empirische, auf den Grundsatz des Widerspruchs gegründete System. Was ihn vorzüglich täuschte, daß er das Problem vollkommen aufgelöst zu haben glaubte, war die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche die analytischen Sätze begleitet. Wenn man bei diesen stehen bleibt, ohne auf ihren Ursprung zu sehen, so scheint freilich nichts weiter zum Wissen erforderlich zu seyn, als die Entwickelung der Begriffe. Da aber diese dennoch keine andern Sätze geben kann, als welche, wiewohl noch unentwickelt, in dem Begriffe, der zergliedert wird, liegen, so dienet die Analyse doch im Grunde zu weiter nichts, als um sich des Inhalts eines Begriffes deutlich bewußt zu werden, das ist, um die Erkenntniß ihrer Form nach zu vervollkommen. Sobald man aber über den Begriff hinausgehet, und die Erkenntniß des Objects erweitern will, so kommt man auf diesem Wege keinen Schritt weiter, sondern man muß sich an die Erfahrung halten. Dieses hat auch Aristoteles sehr wohl eingesehen, indem er alle materialen Grundsätze aus der Erfahrung ableitet. Aber nun entsteht die große, unauflösbare Schwierigkeit, wie wissenschaftliche Erkenntniß, deren

Cha-

Charakter Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist, entspringen kann, wenn es keine andere Quelle der Erkenntniß giebt, als die Erfahrung, oder mit andern Worten, wie durch Induction Principien entstehen können, da jene nur von individuellen und besonderen Sätzen ausgehet, und wenn sie auch noch so weit getrieben wird, doch nur erweisen kann, daß in den bisher bekannten Fällen etwas ist, oder nicht ist, aber nicht daß es durchaus und in allen Fällen seyn müsse; dieses Problem, von dessen Auflösung die Möglichkeit der Wissenschaft und überhaupt aller Erkenntniß abhängt, übergehet Aristoteles gänzlich mit Stillschweigen. Und in der That konnte dieser wichtige Punct damals noch nicht zur Sprache kommen, so lange die Vernunft noch nicht alle mögliche Versuche gemacht hatte, und durch den Skepticismus, der alle Systeme unhaltbar fand, auf die Frage geleitet wurde: wie ist die Wissenschaft a priori möglich?

Eine Folge aus diesen Grundsätzen ist die Beschränkung des Gebiets der Erkenntniß auf die Sinnenwelt. Es giebt keine andere Objecte, als welche uns die Wahrnehmung aufweiset. Es ist eben so ungereimt, wirkliche Dinge ausser der Sinnenwelt anzunehmen, als von übersinnlichen Substanzen zu träumen, welche mit denen in der Erfahrungswelt identisch oder analog seyn sollen [28]). Die Gegenstände der Erfahrungswelt sind indeß von zweierlei Art, nehmlich veränderlich und unveränderlich, und Aris-

28) Metaphysicor. III. c. 2. πολλαχη δε εχοντων δυσκολιαν, ϰδενος ἡττον ατοπον το Φαναι μεν ειναι τινας Φυσεις παρα τας εν τω ϰρανω, ταυτας δε τας αυτας Φαναι τοις αἰσθητοις· πλην ὁτι τα μεν ἀϊδια, τα δε Φθαρτα.

stoteles theilet daher die Erfahrungswelt in die sublunarische, in welcher die veränderlichen, und die superlunarische oder himmlische, in welcher die unveränderlichen vorkommen [29]). Wenn Aristoteles consequent war, so konnte er gar nicht von unveränderlichen Objecten sprechen, denn so weit die Erfahrung reicht, kommen nur Gegenstände vor, die in Raum und Zeit veränderlich sind. Man siehet aber leicht, was ihn zu dieser Inconsequenz verleitete. Sein dem Platonischen entgegengesetztes System machte es nothwendig, die Scheidewand aufzuheben, welche Plato zwischen der Sinnen und Verstandeswelt gemacht hatte, und nur allein die Wirklichkeit der Sinnenobjecte anzunehmen. Auf der andern Seite aber fühlte er nicht weniger als sein Lehrer das Bedürfniß der Vernunft, in dem Absoluten das Ziel ihres Nachforschens zu erreichen, und er schloß mit diesem von dem Bedingten, was gegeben ist, auf das Vorhandenseyn des Unbedingten. Allein er unterscheidet sich dadurch vom Plato, daß er das Absolute nicht ausser der Welt, wie dieser, sondern es innerhalb der Welt suchet. Die Eintheilung der Dinge in vergängliche und unvergängliche (φθαρτα, αφθαρτα) weicht nur in Worten von der Platonischen in Sinnenwesen und Verstandeswesen ab. Aber beide Wesen machen den Inbegriff der Welt aus, und sind nur durch verschiedene Regionen von einander getrennt. Das Irdische und Vergängliche ist unter dem Monde, das Ewige, Unveränderliche am Himmel.

Aber wie gelangt der menschliche Geist zur Erkenntniß dieser nichtsinnlichen Wesen? Wo-

29) Metaphysicor. IV. c. 5. ἡ γαρ περι ἡμας τα αισθητα τοπος, εν φθορα και γενεσει διατελει μονος ων. αλλ' εδεν ως ειπειν, μοριον τε παντος εστι.

Woher nimmt er den Stoff zur Erkenntniß derselben? Aus der Sinnlichkeit? Dieses kann nicht möglich seyn, da durch die Sinne nach seiner Erklärung nur das Veränderliche erkannt wird, und selbst aus den sinnlichen Vorstellungen allein nie Wissenschaft entspringt. Oder etwa aus den durch die Sinnlichkeit vermittelten Begriffen? Aus diesen kann aber doch nichts anders als die Erkenntniß der Gegenstände hervorgehen, welche in dem Kreise sinnlicher Wahrnehmung liegen. Oder endlich aus reinen Begriffen? Diese nimmt Aristoteles nicht an, und wenn er sie anerkennte, so würde er auf einer andern Seite gegen sein System anstoßen, nach welchem durch die Sinne zwar nicht, aber doch nicht ohne Sinne Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist. Wenn dem Menschen ein Sinn fehlt, sagt er, so fehlt ihm auch ein Zweig der Erkenntniß der Objecte. Diese hängt also nothwendig von den Sinnen ab [30]). Zwar sagt er, durch die sinnlichen Vorstellungen wird zugleich dem Verstande der Stoff zu Begriffen gegeben, aus welchen das Erkennen und Wissen von dem objectiven Seyn des Gegenstandes entsteht. Aber wie läßt sich auf diesem Wege nur die geringste Möglichkeit begreifen, zur Erkenntniß des objectiven Seyns des absoluten übersinnlichen Wesens zu gelangen?

Aus allem diesem müssen wir das Resultat ziehen, daß Aristoteles zwar zuerst den Empirismus nach seinen Hauptgrundsätzen deutlicher angegeben, aber keines weges eine tiefere Prüfung derselben angestellt hat. Daher ist es kein Wunder, daß ihm die Widersprüche, welche von dem Empirismus unzertrennlich sind, die Schwierigkeiten, welche ihn wie jedes dogmatische System drücken, selbst verborgen blieben. Eine Revision seines eignen Systems, eine strengere Vergleichung seines Verfahrens in demselben mit jenen Grundsätzen, hätte ihm sehr bald theils Mangel an

30) Analyt. posterior. I, c. 31. c. 18.

an Consequenz, theils die Unzulänglichkeit der Principien in das Licht setzen müssen. So behauptet er, daß die Existenz keiner Substanz demonstrirt werden kann; sondern sie würde vorausgesetzt, oder müsse durch die Wahrnehmung gegeben werden [31]). Wie läßt sich nun nach dieser Voraussetzung die Existenz des nothwendigen Wesens erkennen? Gleichwohl versucht er einen demonstrativen Beweis derselben zu geben. Und wie kam er zu dem Satze: daß das wirkende Object eher ist als das leidende, und daß daher die Objecte, welche den Empfindungen zum Grunde liegen, existiren würden, auch wenn es keine Empfindung gäbe [32]).

Da er bei seinem Begriff von Wissenschaft vorzüglich nur auf die logische Bündigkeit der Schlüsse aus Principien Rücksicht nimmt, dabei aber theils die objective Realität, theils die Beschaffenheit des Objects der Wis-

31) Metaphysicor. XI. c. 7. των δε λεχθεισων επιζημων ἑκαζη λαβειν πως το τι εζιν εν ἑκαζω γενει πειρατεον δεικνυναι τα λοιπα μαλακωτερον η ακριβεζερον. λαμβανουζι δε το το τι εζιν, οἱ μεν, δια αιζθησεως, οἱ δε ὑποτιθεμενοι. διο και δηλον εκ της τοιαυτης επαγωγης, ὁτι της ουζιας και τε τι εζιν εκ εζιν αποδειξις.

32) Metaphysicor. V. c. 5. το μεν γαρ μητε τα αιζθητα ειναι, μητε τα αιζθηματα, ιζως αληθες. τε γαρ αιζθανομενε παθος τετο εζι· το δε τα ὑποκειμενα μη ειναι, ἁ ποιει την αιζθηζιν, και ανευ αιζθησεως, αδυνατον. ε γαρ δη ἡγ' αιζθηζις αυτη ἑαυτης εζιν, αλλ' εζι τι ἑτερον παρα την αιζθηζιν, ὁ αναγκη προτερον ειναι της αιζθησεως. το γαρ κινητον τε κινουμενε Φυζει προτερον εζι.

Wiſſenſchaft als gegeben vorausſetzt, und vorausſetzen muß; da er ferner die Vernunft als das Vermögen der Principien betrachtet, welchem aber der Stoff dazu durch die Sinnlichkeit dargeboten wird, ſo ging er in keine weitere Unterſuchung über die Möglichkeit wiſſenſchaftlicher Erkenntniß ein, und ſo mußte ihm der wahre Urſprung der Grundſätze der Erkenntniß verborgen bleiben.

Ariſtoteles konnte auch auf dieſem Standpuncte nicht auf den Gedanken gerathen, das Erkenntnißvermögen ſeiner Form nach zu unterſuchen, die reinen Erkenntniſſe vollſtändig aufzuſuchen, und die Grenzen zu beſtimmen, welche der menſchliche Verſtand nicht überſchreiten darf. Dieſe ganze Unterſuchung lag außer ſeiner Sphäre. Es iſt zwar nicht zu leugnen, daß in den Schriften des Ariſtoteles manche glückliche Blicke in die Natur des Erkenntnißvermögens vorkommen; allein es ſind nur zufällige Bemerkungen, die ſich ihm bei Gelegenheit anderer Unterſuchungen aufdrangen, aber nicht das Reſultat einer abſichtlich angeſtellten Erforſchung des Erkenntnißvermögens. Daher haben ſie auch weiter keine Folgen auf ſein Syſtem. Er geht über ſie hinweg, ohne weitere Unterſuchung anzuſtellen, zu welchen ſie auffoderten, ſo ſehr er auch fühlt, daß etwas mehr hinter ihnen verborgen liege [33]). Wenn das

bei

33) Eine von dieſen merkwürdigen Stellen iſt de memoria c. 1. επει δε περι Φαντασιας ειρηται προτερον εν τοις περι ψυχης, και ὁτι νοειν ουκ εστιν ανευ Φαντασματος, συμβαινει γαρ το αυτο παθος εν τω νοειν, ὁπερ και εν τω διαγραΦειν. εχει τε γαρ ὁδον προσχρωμενοι τω το ποσον ωρισμενον ειναι τε τριγωνε. ὁμως γραΦομεν ωρισμενον κατα το ποσον· και ὁ νοων ωσαυτως, καν μη νοη ποσον, εν οΦθαλμοις μεν τιθησι ποσον, νοει δε ουχ ἡ ποσον. αν δ' ἡ Φυσις ἡ των ποσων, αοριστον δε, τιθη-

bei auf der einen Seite wohl zu beherzigen ist, daß solche Bemerkungen in später geschriebenen Schriften vorkommen, und es daher unbillig wäre zu fordern, daß sie den Philosophen zu einer Revision seines ganzen Systems hätten veranlassen sollen, so bestätiget dieses aber auf der andern Seite auch wieder unsere Behauptung, daß Aristoteles von einer Kritik des Erkenntnißvermögens weder ausgegangen, noch auf sie durch sein Nachdenken fortgeführt worden ist [34]).

Was die Eintheilung der Philosophie in ihre wissenschaftlichen Theile betrifft, so findet man freilich, daß Aristoteles weiter gekommen ist, als sein Lehrer; indessen hat er sich doch noch nicht das Verdienst einer systematischen Abtheilung erworben. Die Theile, welche Plato zwar berührte, und von einander unterschied, hat Aristoteles deutlicher bestimmt, und in schärferen Umrissen ihre Gegenstände bezeichnet; aber es fehlt an einem Princip zur sichern Grenzbestimmung der einzelnen Wissenschaften. Von einer andern Seite verliert sogar Aristoteles in Vergleichung

Φησι μεν ποσον ωρισμενον, νοει δε ἡ ποσον μονον, δια τινα μεν αιτιαν, και ενδεχεται νοειν ἀδ' ανευ συνεχους, ἀδ' ανευ χρονου, τα μη εν χρονω οντα, αλλος λογος.

34) Buhle in seinem Lehrbuch der Gesch. der Philosophie 2. B. S. 375. behauptet, Aristoteles sey der einzige Philosoph vor Kant, der Ansprüche auf das Verdienst hätte, eine eigentliche Kritik des Erkenntnißvermögens unternommen zu haben. Man vergleiche auch die Abhandlung: Was hat die neuere Philosophie Eigenthümliches in Vergleichung mit der Philosophie des Alterthums, im Göttingischen philosophischen Museum 2. B. 1. St.

gleichung mit dem Plato. Wenn dieser die Philosophie für Erkenntniß aus reinen Principien der Vernunft erklärt, und darin auf dem rechten Wege war, nur daß er noch kein sicheres Merkmal ausgemittelt hatte, um reine und empirische Erkenntnisse von einander zu unterscheiden, so wurde Aristoteles durch den empirischen Standpunct, den er gewählt hatte, genöthiget, allen Unterschied zwischen beiden aufzuheben. Philosophie begriff dann alle wissenschaftlichen Erkenntnisse in sich. Der Gegensatz zwischen empirischen Wissenschaften und Philosophie, hörte auf, und nur die Abstraction, je nachdem sie auf einen höhern oder geringern Grad getrieben war, machte einen Unterschied nicht in der Gattung, sondern in den Arten der Wissenschaften. Selbst die mathematischen Wissenschaften, welche Plato, aber freilich nach unzureichenden Merkmalen, von der Philosophie unterschieden hatte, konnten von dem Aristoteles nach seiner Ansicht nicht getrennt werden.

Die Eintheilungsgründe, auf welchem die Aristotelische Eintheilung der philosophischen Wissenschaften beruhet, sind theils von dem Gegenstande, theils von dem Grad der Abstraction, durch welche sie zu Stande gebracht werden, hergenommen. Den ersten kannte auch Plato schon, der zweite ist dem Aristoteles eigenthümlich.

Daß Aristoteles die Philosophie in den theoretischen und practischen Theil abgetheilt habe, ist eine allgemein angenommene Meinung. Indessen dürfte es doch schwer fallen, eine Stelle anzugeben, wo er diese Eintheilung mit ihren Gründen ausdrücklich vorgetragen hat. Denn die Unterscheidung zwischen dem Erkennen und dem Thätigseyn nach Vorstellungen theils zu einem von der Thätigkeit verschiedenem Zwecke (ποιειν) theils so, daß die Thätigkeit ihr eigener Zweck ist (πραττειν) [35]) ist zwar

35) Metaphys. I. c. 1, VI. c. 1. XI. c. 6.

zwar auch zur Schärfung der Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Thätigkeiten des Geistes verdienstlich, aber nicht zur wissenschaftlichen Scheidung des Gebiets der Philosophie tauglich, so lange die wahren Principien beider noch nicht entdeckt sind. Bei dem Aristoteles ist der Unterschied nicht formel, sondern nur materiel. Nicht darum giebt es eine theoretische oder practische Philosophie, weil die Vernunft bei dem Erkennen und bei dem Wollen nach andern Principien verfährt, sondern weil das Erkennen und Handeln verschiedene Objecte sind, und weil das Wissen des einen einen andern Zweck hat als das des andern. Das Erkennen ist nehmlich Zweck an sich; das was sich auf das Handeln bezieht, will man nicht um sein selbst, sondern um des Handelns willen erkennen [36]. Im Grunde ist aber kein Unterschied zwischen der theoretischen und practischen Philosophie, weil nach seiner Ansicht es gar keine reine Vernunfterkenntnisse giebt, sondern die Vernunft den Stoff zu ihrer Erkenntniß von gegebnen Objecten empfängt. Die Gesetze des Willens sind ursprünglich Erfahrungsbegriffe von Objecten des Begehrens, abgezogen von einzelnen Fällen und verallgemeinert, so wie dies der Fall mit den Principien der Naturerkenntniß ist. Ungeachtet daher Aristoteles eine theoretische, practische und technische Vernunft oder Vernunftgebrauch annimmt, und darauf die Eintheilung der Wissenschaften gründet, so fällt doch dieser Un-

36) de anima III. c. 10. διαφερει δε τȣ θεωρητικȣ (ὁ πρακτικος νȣς) τῳ τελει, και ἡ ορεξις ἑνεκα τȣ πασα. ȣ γαρ ἡ ορεξις αὑτη, αρχη τȣ πρακτικȣ νȣ, το δε εσχατον, αρχη της πραξεως — το ορεκτικον γαρ κινει, και δια τȣτο ἡ διανοια κινει, ὁτι αρχη αὑτης εςι το ορεκτικον.

Unterschied bei näherer Untersuchung und Analyse der Grundbegriffe völlig weg [37]).

Ungeachtet also die Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie vorkömmt, so finden wir doch weiter keine Nachforschung über das Fundament derselben. Das Factum bot sich dem Nachdenken dar, aber die Gründe blieben lange verborgen. Ueberhaupt darf man über Fragen, welche die wissenschaftliche Form der Philosophie betreffen, beim Aristoteles keine Erörterungen suchen. Sie waren jetzt noch zu früh, der philosophische Geist noch nicht dazu gereift. Daher bleibt unser Philosoph bei der schon seit Plato nach und nach aufgekommenen Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie stehen, und bemühet sich bloß die einzelnen Theile beider schärfer durch Begriffe zu unterscheiden.

Eben so wenig finden wir etwas über die Logik, als Theil der Philosophie, und ihre Verbindung mit den übrigen angemerkt; kaum daß er ihrer einigemale im Vorbeigehen erwähnt. Dieses Stillschweigen ist die Ursache von vielen Streitigkeiten geworden, welche in späteren Zeiten über die Frage: ob die Logik als Theil mit zur Philosophie gehöre, sind geführt worden.

Die Logik rechnet Aristoteles allerdings zur Philosophie, doch nur als propädeutischen Theil [38]). Aber verge-

37) Metaphysicor. VI. c. 1. ὥςε ει ἡ ἅπασα διανοια η πρακτικη η ποιητικη η θεωρητικη, ἡ φυσικη θεωρητικη τις αν ειη.

39) Metaphysicor. IV. c. 3. λεκτεον δε ποτερον μιας η ἑτερας επιςημης περι τȣτων εν τοις μαθημασι καλȣμενων αξιωματων, και περι της ȣσιας; φανερον δη, ὁτι μιας τε και της τȣ φιλοσοφȣ και ἡ περι τȣτων εςι σκεψις. ἁπασι γαρ ὑπαρχει τοις ȣσιν, αλλ' ȣ γενει τινι χωρις ιδια των αλλων, — ὁσα δ' εγχειρȣσι των λεγοντων τινες περι της αλη-

gebend siehet man sich nach einer wissenschaftlichen Erörterung des Begriffs dieser Wissenschaft und ihrer Theile um. Dieses läßt sich zum Theil aus den Vermuthungen erklären, welche wir oben über die Folge und Entstehungsart der einzelnen logischen Schriften vorgetragen haben. Indem er auf dem analytischen Wege von dem Zusammengesetzten zu dem Einfachen fortging, und die logischen Grundsätze immer als Heischesätze voraussetzte, ohne sie zu deduciren, kam er auf den Gedanken, ob diese nicht in einer eignen Disciplin untersucht und erörtert werden müßten? Und ob er gleich diese Frage an keinem Orte mit Bestimmtheit untersucht hat, so scheint er sie doch für einen Gegenstand der ersten Philosophie, oder der Metaphysik angesehen zu haben, welche überhaupt die letzten erkennbaren objectiven Gründe alles dessen, was ist, untersuchen soll [39].

Neben der Logik, welche die Wissenschaft von den Regeln des Wahren oder des Wissens lehrt, (Analytik) findet sich in dem Aristoteles noch eine Art von Logik des Wahrscheinlichen, oder Dialektik. Die Logik ist das Organon des Philosophen; die Dialektik ist die Vorbereitungskunst des Philosophen, wodurch er sich in den Stand setzt, apodiktisch über eine Materie entscheiden zu können, dadurch daß er lernt, jeden Satz, jede Meinung von allen Seiten zu betrachten, und überlegt, was sich mit irgend einem Schein der Wahrheit dafür und dagegen sagen läßt. Sie schafft Stoff zum Denken herbei und übt das Nachdenken und Beurtheilen. Sie besteht theils aus einer Topik oder Hevristik, theils aus einer Methode zu disputiren, theils einer An-

θειας. ὁν τροπον δει αποδεχεσθαι. δι' απαιδευσιαν των αναλυτικων τουτο δρωσι. δει γαρ περι τουτων ἡκειν προεπιςαμενους, αλλα μη ακουοντας ζητειν.

39) Aristotel. Metaphysicor. IV. c. 3. III. c. 1. 2.

Anweiſung zur Entdeckung und Widerlegung falſcher Schlüſſe (Sophiſtik). Die Dialektik gehöre alſo nicht eigentlich in die Sphäre der reinen Logik, ſondern größtentheils zur angewandten Logik, obgleich Ariſtoteles dieſen Unterſchied noch nicht gemacht, und daher das wiſſenſchaftliche Feld der Logik noch nicht wiſſenſchaftlich abgetheilt hat [39]).

Die theoretiſche Philoſophie theilt Ariſtoteles nach den Objecten und dem Grad von Abſtraction, welche dabei anzuwenden iſt, in die Phyſik, Mathematik und Theologie oder erſte Philoſophie [40]). Die Phyſik hat zum Gegenſtande Natur-

39) Ariſt. Analyt. prior. I. c. 1. πρωτον ειπειν, περι τι και τινος η σκεψις εστιν· ὁτι περι αποδειξιν και επιστημης αποδεικτικης. Topicorum I. c. 1. ἡ μεν προθεσις της πραγματειας, μεθοδον ευρειν, αφ' ἡς δυνησομεθα συλλογιζεσθαι περι παντος προτεθεντος προβληματος εξ ενδοξων, και αυτοι λογον ὑπεχοντες μηδεν ερουμεν ὑπεναντιον. Der Name Logik kommt beim Ariſtoteles nicht vor. Er bedient ſich ſogar des Worts λογικως als gleichbedeutend mit διαλεκτικως. Analyticor. poſterior. I. c. 22. 24. 32. Dialectiſch hat aber bei dem Ariſtoteles nicht eine Bedeutung: zuweilen drückt er dadurch die apagogiſche Beweisart, zuweilen den Verſuch, ohne Erkenntniß einer Sache zu haben, problematiſch über ſie etwas zu beſtimmen, oder ſich zur Erkenntniß derſelben einen Weg zu bahnen, zuweilen über eine Sache aus angenommenen oder wahrſcheinlichen Prämiſſen zu diſputiren aus.

40) Ariſt. Metaph. VI. c. 1. ἡ μεν γαρ Φυσικη, περι αχωριστα μεν, αλλ' ουκ ακινητα· της δε μαθηματικης ενια περι ακινητα μεν, ου χωριστα δε ισως, αλλ'

ως

gegenstände, d. i. Substanzen, welche sich im Raume bewegen, bei deren Betrachtung man von nichts abstrahirt [41]). Die Mathematik hat zwar eben diese Naturgegenstände zum Objecte, aber sie betrachtet sie nicht als bewegende sondern als ruhende Körper; sie abstrahirt von aller Qualität, z. B. Schwere, Härte, Wärme und Kälte, und ziehet bloß ihre Größe und Ausdehnung in Betrachtung. Ihr Gegenstand sind also Abstracta oder Eigenschaften von Sinnenwesen, die in der Natur, von den Objecten nicht getrennt vorkommen, sondern nur der Verstand zum Behuf der Wissenschaft absondert [42]). —

Ueber den Begriff der ersten Philosophie oder Metaphysik finden wir nicht einen und denselben Begriff in seinen Schriften. Man würde ohne Zweifel nicht so lange über diesen Begriff, so wie überhaupt über des Aristoteles Metaphysik gestritten haben, und zu sicherern Resultaten gekommen seyn, wenn uns Aristoteles entweder über die Art und Weise, wie ihn sein Nachdenken auf die Idee einer ersten Philosophie geführt hat, einige Data mitgetheilt hät-

ὡς εν ὑλῃ· ἡ δε πρωτη και περι χωριστα και ακινητα. — ὡστε τρεις αν εἰεν Φιλοσοφιαι θεωρητικαι, μαθηματικη, Φυσικη, θεολογικη. XI. c. 7.

41) Aristotel. Metaphysicor. VI. c. 1. VII. c. 11. ἐπει τροπον τινα της Φυσικης και δευτερας Φιλοσοφιας ἐργον ἡ περι τας αἰσθητας ουσιας θεωρια.

42) Aristoteles Metaphysicor. XI. c. 3. καθαπερ δ' ὁ μαθηματικος περι τα ἐξ ἀφαιρεσεως την θεωριαν ποιειται. περιελων γαρ παντα τα αἰσθητα θεωρει οιον βαρος και κουφοτητα και σκληροτητα και τ' ἐναντιον, ἐτι δε και θερμοτητα και ψυχροτητα και τας ἀλλας αἰσθητας ἐναντιωσεις, μονον δε καταλειπει το ποσον και συνεχες. Physicor. II. c. 2.

hätte, oder wenn wir einen vollständig ausgearbeiteten Entwurf dieser Wissenschaft von ihm vor uns sähen. Da uns dieser letzte Ausweg verschlossen ist, so müssen wir sehen, wie weit uns Vermuthungen auf den ersten bringen.

Nach Plato hat die theoretische Philosophie eigentlich bloß das Uebersinnliche zum Gegenstande, sie war daher bloß Metaphysik. Die Erkenntniß derselben ist durch bloße Vernunft möglich. Aristoteles denkt in Rücksicht auf die Philosophie mit dem Plato im Wesentlichen einstimmig, den einzigen Punct ausgenommen, daß er alle Erkenntnisse aus der Erfahrung, Plato aber die eigentlich philosophischen aus der Vernunft entspringen läßt. Der philosophische Forschungsgeist fängt mit der Betrachtung der Sinnenwelt an, aber er findet in derselben nicht volle Befriedigung. Das Vergängliche und Beschränkte in derselben nöthiget ihn den Blick auf das Unvergängliche und Absolute zu erheben, welches als Urwesen die Bedingung von allen endlichen Dingen enthält, und bei dem steten Wechsel derselben einen festen Punct darbietet, an welchen sich die Uebersicht des Ganzen anschließen läßt. Die Nothwendigkeit der Speculation über das Uebersinnliche leuchtete dem Aristoteles ungeachtet seines Empirismus ein, und wiewohl er nicht sehr consequent beide Arten von Wesen in eine und dieselbe Welt versetzte, so erkannte er doch den Werth und den Vorzug der Erkenntniß der übersinnlichen vor der Erkenntniß der sinnlichen Wesen [43]). Daher scheint der Ausdruck erste Philosophie, den Rang anzuzeigen, welchen er der Erkenntniß der übersinnlichen Wesen im Gegensatz der Erkenntniß der sinnlichen Naturgegenstände oder der

43) Arist. Metaphys. I. c. 2.

Physik, welche er auch aus demselben Grunde die zweite Philosophie nennt, einräumt [44]).

Da nun Aristoteles nur ein Wesen dieser Art die Gottheit annimmt, so ist das Object der ersten Philosophie hauptsächlich Gott, und die durch diesen Namen bezeichnete Wissenschaft ist insofern nichts anders als Theologie, unter welchem Namen sie auch bei ihm vorkommt [45]). Aber dieses Object umfaßt noch nicht ganz den Begriff. Die Betrachtung der Natur überhaupt und einzelner Naturwesen, die ihn vorzüglich beschäftigte, führte ihn nothwendig auf die Bemerkung gewisser Begriffe, welche sich nicht bloß auf diesen oder jenen Gegenstand beziehen, sondern von allgemeinem Gebrauch sind, z. B. Substanz, Accidenz, Wirken, Leiden u. s. w. Es mußte ihm wichtig seyn, diese Begriffe und Grundsätze von

44) Arist. Metaphys. VII. c. 11.

45) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 2. ἡ γαρ θειοτατη και τιμιωτατη. τοιαυτη δε διχως αν ειη μονη. ἡν τε γαρ μαλις' αν ὁ θεος εχοι, θειων των επιστημων εστι, και ειτις των θειων ειη. μονη δ' αυτη τετων αμφοτερων τετυχηκεν. ὁ τε γαρ θεος δοκει των αιτιων πασιν ειναι και αρχη τις και την τοιαυτην η μονος η μαλις' αν εχοι ὁ θεος XI. c. 7. περι το χωριστον αρα ον και ακινητον ἑτερα τετων αμφοτερων των επιστημων εστι τις, ειπερ ὑπαρχει τις ουσια τοιαυτη. λεγω δε χωριστη και ακινητος, ὁπερ πειρασομεθα δεικνυναι, και ειπερ εστι τις τοιαυτη Φυσις εν τοις ουσιν, ενταυθα αν ειη πα και το θειον και αυτη αν ειη πρωτη και κυριωτατη αρχη. δηλον τοινυν ὁτι τρια γενη των θεωρητικων επιστημων εστι Φυσικη, μαθηματικη, θεολογικη. βελτιστον μεν ουν το των θεωρητικων επιστημων γενος' τετων δ' αυτων ἡ τελευταια λεχθεισα.

von den Fällen ihrer besondern Anwendung zu abstrahiren, und in ihrer Allgemeinheit zusammen zu stellen. Daher ist die erste Philosophie die allgemeinste und höchste [46]). Sie hat das Ding insofern es ist, oder das Ding als Ding (dem bloßen Begriffe nach) zum Gegenstande [47]). Daraus entsteht aber sogleich eine Verwirrung im Begriffe. Denn wenn das Object der ersten Philosophie das Ding als Ding, in der abstractesten und allgemeinsten Bedeutung ist, wie kann sie denn die Wissenschaft des realsten Wesens seyn, auf welches doch nicht die von den in der Welt befindlichen Dingen abgezogenen Begriffe und Grundsätze passen. Es ist also Ontologie mit Theologie verwechselt, beides zwar Theile der Metaphysik, aber doch verschiedenartige Theile. Aristoteles fehlte darin, daß er den Begriff eines Theils (der Ontologie und Theologie) zum Begriff der ganzen Wissenschaft erhob. Ueberhaupt läßt es sich zu einem ziemlichen Grade der historischen Gewißheit erheben, daß Aristoteles in dem Begriff der ersten Philosophie zu keiner Festigkeit kam. In seiner Physik, welche früher als die Metaphysik geschrieben ist, theilt er alle existirende Wesen in veränderli-

46) Metaphysicor. I. c. 2. σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εστι τα μαλιστα καθολε, πορρωτατω γαρ των αισθησεων εστι. — δει γαρ ταυτην (την επιστημην) των πρωτων αρχων και αιτιων ειναι θεωρητικην.

47) Aristoteles Metaphysicor. IV. c. 1. εστιν επιστημη τις, ἡ θεωρει το ον ἡ ον, και τα τουτῳ ὑπαρχοντα καθ' αὑτο. αὑτη δε εστιν ουδεμια των εν μερει λεγομενων ἡ αυτη. ουδεμια γαρ των αλλων επισκοπει καθολε περι του οντος, ἡ ον, αλλα μερος αυτου τι αποτεμνομεναι θεωρουσι περι τουτο το συμβεβηκος. XIII. c 3.

che (κινητα) und unveränderliche (ακινητα), und die ersten in vergängliche und unvergängliche (φθαρτα, αφθαρτα). Die vergänglichen sind die Naturwesen, ausser dem Himmel, welcher zwar veränderlich aber unvergänglich ist; Gott allein ist das unveränderliche Wesen. Nun bestimmt er für jede dieser Gattungen von Wesen eine besondere Wissenschaft. Die erste ist die Physik; die zweite hat keinen besondern Namen, er trägt sie aber in den Büchern von dem Himmel vor; die dritte ist die erste Philosophie [48]). Allein bei dieser Bestimmung des Begriffs blieb er nicht stehen, wie man aus mehreren Büchern der Metaphysik und aus den Problemen ersiehet, welche er über den Begriff und Inhalt der ersten Philosophie aufwirft. Aber selbst auch in der Physik, wo er jenen Begriff aufstellt, verbindet er eine andere Bestimmung damit, welche Unbeständigkeit verräth, in dem er die Untersuchung der Form der Natur und Naturwesen, welche nach der obigen Abtheilung für die Physik gehört, der ersten Philosophie anweiset [49]). Und kommt doch sogar in der

48) Aristot. Physicor. II. c. 7. και ὁλως ἐσα κινεμενα κινει. ἐσά δε μη, ουκ ετι Φυσικης. ε γαρ εν αὐτοις εχοντα κινησιν ουδε αρχην κινησεως κινει, αλλ' ακινητα οντα. δυο τρεις αἱ πραγματειαι. ἡ μεν περι ακινητων ἡ δε περι κινεμενον μεν αφθαρτον δε, ἡ δε, περι τα φθαρτα.

49) Aristotel. Physicor. I. c. 9. περι δε της κατα το ειδος αρχης, προτερον μια η πολλαι, και τις η τινες εισι, δι' ακριβειας, της πρωτης Φιλοσοφιας εργον εσι διορισασθαι. II. c. 2. πως δε εχει το χωριζον και τι εσι Φιλοσοφιας της πρωτης διορισαι εργον.

der Physik der Beweis für das Daseyn des ersten unveränderlichen Wesens vor [50]).

Die weitere Abtheilung der Physik in ihre besondere Theile, gehört nicht hieher; denn Aristoteles hat sie zwar in verschiedenen Abhandlungen vorgetragen, aber nicht die Verbindung der einzelnen Theile zu einem Ganzen gezeigt.

Die praktische Philosophie bestehet aus drei Theilen, der Ethik, Politik und Oekonomik. Nach einigen Aeußerungen scheint es, als wenn er alle diese Theile unter dem Namen Politik zusammengefaßt habe, weil er den Menschen als handelndes Wesen nicht an sich, seiner moralischen Natur nach, sondern als ein Wesen betrachtet, das in Gesellschaft mit andern zu leben bestimmt ist. Sie ist nach ihm die architektonische Wissenschaft, welche das höchste Gut bestimmt, vorschreibt, was man thun und lassen muß; alle übrigen Künste und Kenntnisse, z. B. die Oekonomik, die Kriegskunst, die Rhetorik sind ihr untergeordnet und werden von ihr als Mittel zur Er-

50) Aristotel. Physicor. IX. c. 6. Wenn man aus diesen Gründen schließen darf, daß Aristoteles noch keinen ganz bestimmten Begriff von dem Inhalte der ersten Philosophie gehabt habe, so würden viele Zweifel gegen die Aechtheit der Metaphysik wegfallen, bei denen immer vorausgesetzt wird, daß sie ein wissenschaftliches Ganze in systematischer Form ausmachen. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß Aristoteles einzelne zur Metaphysik gehörige Abhandlungen nach und nach aufsetzte, und daß diese hernach von den Herausgebern der Aristotelischen Schriften, unter einem allgemeinen Titel zusammengestellt wurden.

reichung ihres Zwecks gebraucht [51]). Indessen unterscheidet er doch auch Ethik und Politik wieder als besondere Theile, und die letzte als der ersten untergeordnet [52]). Der Gegenstand der praktischen Philosophie ist der letzte Zweck des freien Handelns des Menschen. Dieser ist, Glückselig zu werden durch Tugend. Das tugendhafte Verhalten, welches dazu führet, lehret die Ethik. Da aber dieses nur in der bürgerlichen Gesellschaft durch vollkommene Verfassung und Gesetzgebung erreicht werden kann, so untersucht die Politik die möglichen Arten der Staatsformen und ihren Einfluß auf den Zustand der Bürger, und bestimmt die beste Form, welche für die Erreichung des letzten Zwecks tauglich ist. Und da in dem Praktischen bloße Vorschriften, zumal wenn sie gegen Neigungen streiten, nicht hinreichend sind, um den Willen zu bestimmen, so müssen sie mit einer äußern Macht verbunden werden, damit sie von Jugend an kräftigen Einfluß auf das Gemüth erlangen. Wie das durch die Gesetzgebung zu bewerkstelligen, das auszumachen, ist der Gegenstand der Politik [53]). Die Oekonomik endlich giebt die äußern Bedingungen zur Er-

51) Aristoteles Politic. I. c. 2. πολιτικον ὁ ανθρωπος ζωον. Ethicor. ad Nicomach. I. c. 2.

52) Aristoteles Politicor. VII. c. 13. Φαμεν δε και εν τοις ηθικοις, ει τι των λογων εκεινων οφελος (ευδαιμονιαν) ενεργειαν ειναι και χρησιν αρετης τελειαν. Man vergl. auch III. c. 12.

53) Aristoteles Ethicor. ad Nicomach. X. c. 9. παρελιποντων εν τοις προτερων ανερευνητον το περι της νομοθεσιας, αυτης επισκεψασθαι μαλλον βελτιον ισως και ὁλως δη περι πολιτειας, ὁπως εις δυναμιν ἡ περι τα ανθρωπινα φιλοσοφια τελειωθη-

Erreichung jenes Zweckes in Erwerbung und Verwaltung des äußern Vermögens an [54]).

Die Grenzen, welche Aristoteles in diesen Begriffen für diese Wissenschaften festgesetzt hat, finden wir aber nicht genau von ihm beobachtet. Er beziehet sich in der Politik im engern Sinne oft auf die Ethik, aber eben so oft wiederholt er auch Untersuchungen, welche die Ethik schon erschöpft haben sollte. Dieser Umstand aber darf um so weniger befremden, da er jene Begriffe nicht etwa als Einleitung zu jenen Wissenschaften erörtert, sondern sie nur beiläufig als Winke und flüchtige Bemerkungen hinwirft.

Ueberhaupt fing Aristoteles erst an, die verschiedenartigen Erkenntnisse zu sondern, und zu gewissen Ganzen zu verbinden. Aber es war zu früh von ihm zu verlangen, daß er dabei nach bestimmten Grundsätzen verfahren sollte. Die Ideen, welche ihn leiten sollten, mußten erst aus den von ihm bearbeiteten Wissenschaften hervorgehen, und ihre Fehler konnten erst nach mehrmaliger Prüfung und Vergleichung entdeckt und berichtiget werden. Auch war es dem Gange der menschlichen Cultur angemessen, erst einzelne Theile des menschlichen Wissens zu verarbeiten, und dann erst an ein System, welches sie alle systematisch in sich begreift, zu denken. Jenes that Aristoteles, und dieses war erst die Arbeit weit späterer Jahrhunderte.

Drittes Kapitel.

Logik.

Eins der größten und bleibendsten Verdienste des Aristoteles ist seine Logik. Denn wenn man auch nicht

54) Aristotel. Oecon. I. c. 1.

nicht mit dem Urtheile eines großen Philosophen ganz einstimmen sollte, daß diese Wissenschaft seit dem Aristoteles eben so wenig einen Schritt rückwärts habe thun dürfen, als es möglich gewesen, einen Schritt in ihr vorwärts zu thun; daß sie also durch die Bemühungen dieses Denkers, was das Materiale betrift, für vollendet angesehen werden könne [1]); so kommen doch diejenigen der Wahrheit auf jeden Fall näher, welche ihm zu viel als zu wenig Verdienst in Rücksicht auf diese Wissenschaft beilegen. Er hat in gewissem Betrachte und nach seiner Ansicht die Logik wirklich vollendet, so daß zu der Wissenschaft, wie er sich dieselbe dachte, wenig Wesentliches hinzugesetzt werden konnte. Man darf sich daher nur in seinen Gesichtspunct versetzen, um sein Verdienst gehörig würdigen zu können.

Aristoteles dachte noch nicht daran, das Denkvermögen selbst zu untersuchen, um die Gesetze des Denkens daraus vollständig zu entwickeln, sondern seine Absicht war bloß die Theorie des Schliessens zum Behuf des wissenschaftlichen Gebrauchs aufzustellen. Nun kam er dadurch natürlich auch auf Verstandesregeln, aber hauptsächlich diejenigen, welche sich auf die eine Function des Denkens, das Schliessen beziehen. Insofern ist seine Logik weniger vollständig, als sie durch fortgesetztes Bemühen der Denker in unsern Zeiten geworden ist, welche das Denken in Rücksicht auf Begriffe und Urtheile mit eben derselben Aufmerksamkeit analysirt haben. Aristoteles hat zwar auch in besondern Schriften von Begriffen und Urtheilen gehandelt, aber mit beständiger Rücksicht auf den Gebrauch derselben bei den Schlüssen. Daher kommt es, daß ungeachtet mancher Mängel in der Methode des Vortrags dennoch in seinen logischen Schriften mehr wissenschaftliche Einheit ist, als in so vielen

1) Kants Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. Vorrede S. VIII.

len neuen Logiken. Seine Logik ist nichts anders als Syllogistik, oder eine Theorie der Schlüsse zum Behuf des wissenschaftlichen Gebrauchs oder der logischen Demonstration. Da er sich nun mit dem Denken beschäftiget, insofern es sich auf gegebene Begriffe beziehet, um daraus Urtheile und Schlüsse zum Behuf der Demonstration zu bilden, so ist seine Logik von selbst auf die Grenzen eingeschränkt, welche ihr als Wissenschaft zukommen, ohne daß er jedoch durch eigene philosophische Reflexion darauf gekommen ist. Sie hat es nehmlich nur mit dem analytischen Denken zu thun, ohne auf den Ursprung und Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu sehen; sie abstrahirt (doch mit einigen Ausnahmen) von dem Inhalte der Schlüsse, und untersucht bloß ihre Form.

Aristoteles befolget in dieser Theorie selbst die analytische Methode. Er entwickelt den Begriff eines Urtheils und Schlusses, leitet daraus die verschiedenen Arten und Modificationen derselben ab, erwäget ihre Verhältnisse und ziehet daraus die Regeln der logischen Wahrheit. Er analysirt aber nicht das Vermögen der Urtheile und der Schlüsse selbst, sondern ihre Producte. Daher kommt es, daß er, ob er gleich in einem gewissen Grade von den Worten, in welchen Sätze und Schlüsse ausgedrückt werden, abstrahirt, doch nicht ganz davon absiehet, und daher auf die bloße Form der Urtheile und Schlüsse zurückgeht, sondern nur die Form der in Worten ausgedrückten Urtheile und Schlüsse, in allgemeinen Formeln entwickelt. Daraus entspringt die Weitläuftigkeit und Ausführlichkeit von Regeln und Fällen, die auf sehr wenige zurückgeführt werden, wenn man die Function des Schließens selbst ohne Rücksicht auf die Bezeichnung durch die Sprache entwickelt, und daß nach jenem Gesichtspuncte viele Regeln wesentlich sind, welche nach diesem als blos zufällig wegfallen. Eine andere Eigenthümlichkeit der Aristotelischen Logik, welche darin besteht, daß er die Analyse der hypothetischen und disjunctiven Schlüsse ganz übergangen

gen hat, läßt sich aus eben dem Grunde erklären, weil er nicht die Function des Schließens selbst analysirte, und die categorischen Schlüsse für die Demonstration, worauf er alles bezog, für zureichend hielt [2]).

Ein zweiter Gesichtspunct, den man dabei nicht übersehen darf, ist die Rücksicht, welche er bei seiner Theorie auf die Trugschlüsse nahm. Da er zuerst diese bearbeitet und gezeigt hatte, wie sie gebildet und aufgelöst werden, so beabsichtigte er bei seiner Theorie zugleich den Zweck Trugschlüsse zu vermeiden. So wie nun diese zum Theil in Fehlern des Ausdrucks liegen, so beziehen sich seine Regeln zugleich auf die Art, wie Schlüsse auch selbst dem Formellen nach in der Sprache ausgedrückt werden müssen. Daher sind seine Formeln so umständlich, und beinahe auf alle mögliche Fälle berechnet.

Die Theorie der Schlüsse und die Demonstration sind also die beiden Hauptgegenstände der Aristotelischen Logik, und beide sind in ihrer Art ganz vortrefflich. Denn abgerechnet, daß einige Lehren fehlen, el-

2) Hr. Buhle, der sonst in der Aristotelischen Philosophie sehr genau ist, behauptet in seinem Lehrbuche 2. Th. S. 425. daß Aristoteles auch von den hypothetischen und disjunctiven Schlüssen gehandelt habe. Nun kommt zwar freilich der Ausdruck συλλογισμοι εξ υποθεσεως vor, und man kann diesem Philosophen die Kenntniß dieser Art von Schlüssen, worunter er auch wahrscheinlich die disjunctiven begriff, nicht absprechen. Da er aber nur beiläufig von ihnen handelt, und behauptet, daß sie auf den categorischen Schluß zurückgeführt werden müssen, weil der Folgesatz nur in der ersten Figur bewiesen werden kann Analyticor. prior. I. c. 23. so ist es dennoch Wahrheit, daß Aristoteles die eigentliche Natur dieser Schlüsse nicht entwickelt hat.

nige Regeln mit zu groſſer Subtilität ausgeſponnen ſind, auch der Vortrag hie und da nicht ganz methodiſch iſt, ſo hat dennoch Ariſtoteles beide Theorien, ohne daß ihm viel vorgearbeitet war, mit bewunderungswürdigem Scharfſinn entwickelt. Und wenn auch vieles ſchärfer und beſtimmter gefaßt, kürzer und bündiger vorgetragen werden kann, ſo darf man nicht vergeſſen, daß der Erfinder nicht alles auf einmal leiſten kann, und daß wie er ſelbſt ſagt, der erſte noch unvollendete Verſuch ſo viel werth iſt, als die Vervollkommung; denn iſt nur erſt der Grundriß der Theorie gezeichnet, ſo läßt ſich das Mangelhafte daran leicht verbeſſern [3]). Dieſe Erfindung und die faſt vollkommene Ausführung der Theorie der kategoriſchen Schlüſſe iſt ein Verdienſt des Ariſtoteles, welches ihm nicht ſtreitig gemacht werden kann. Denn wenn man auch alles in Anſchlag bringt, was ihm die Erfindung erleichterte, vorzüglich der Gebrauch ſchulgerechter noch mehr aber täuſchender Fehlſchlüſſe in Schriften und in den Diſputen mit Sophiſten und andern, ſo iſt doch außer einigen hieher gehörigen Winken in Platos Schriften der Gedanke, die Bildung und den Gebrauch der Schlüſſe unter Regeln zu bringen, ein Unternehmen, das ſich Ariſtoteles allein vorſetzte und ausführte [4]).

Alle

3) Ariſtotel. Sophiſticor. Elench. c. 34. μεγιστον γαρ ισως αρχη παντος, ωσπερ λεγεται. διο και χαλεπωτατον· οσω γαρ κρατιστον τη δυναμει, τοσουτω μικροτατον ον τω μεγεθει, χαλεπωτατον εστιν οφθηναι· ταυτης δε ευρημενης, ραον το προσθειναι και συνεργειν το λοιπον εστι.

4) Ariſtoteles Sophiſticor. Elench. c. 34. και περι μεν των ρητορικων υπηρχεν πολλα και παλαια τα λεγομενα περι δε τε συλλογιζεσθαι, παντελως ουδεν ειχομεν προτερον λεγειν αλλ' αλλα τριβη ζητουντες, πολυν χρονον επονουμεν.

Alle übrigen Lehren von den Begriffen und Urtheilen müssen nur in Beziehung auf seine Syllogistik betrachtet werden. An sich sind sie unvollständig, und können keinen Anspruch auf den Namen einer Theorie machen. Aristoteles bleibt selbst, zumal in seiner Abhandlung von den Categorien, nicht dem Gesichtspuncte treu, welcher der Logik eigenthümlich ist, und abstrahirt nicht genug von der Materie der Begriffe. Die Abhandlung von den Categorien hat überhaupt wenig Einfluß auf die Lehre von den Schlüssen; als Erörterung der Stammbegriffe aller Erkenntniß beziehet sie sich vielmehr auf seine Topik oder Lehre von Erfindung wahrscheinlicher Schlüsse und auf seine Metaphysik. Wir werden daher bei Darstellung seines logischen Systems davon abstrahiren, und nur diejenigen Begriffe herausheben, welche mit der Bearbeitung der Logik in Beziehung stehen.

Die Schlüsse sind in Rücksicht auf die Prämissen und auf den Zweck, zu welchem sie gebraucht werden, von dreierlei Art, nothwendige (apodictische) subjectiv wahrscheinliche (dialectische) und scheinbar wahrscheinliche, die nur den Schein des wahrscheinlichen haben, es aber nicht sind, Trugschlüsse (streitsüchtige, sophistische). Bei den ersten folgt der Schlußsatz aus an sich wahren Prämissen nothwendig, bei den zweiten wird aus wahrscheinlichen oder für solche angenommenen (das heißt nicht solchen Sätzen, welche objectiv wahrscheinlich sind, sondern welche subjectiv von allen, oder den meisten Menschen oder von den Kunstverständigen für wahr gehalten werden (ενδοξων) gefolgert, bei den dritten aus Sätzen, die einen Schein für sich haben, ob sie gleich nicht wahrscheinlich sind [4]). Von den er-

4) Aristoteles Topicor. I. c. 1. διαλεκτικος συλλογισμος, ὁ ἐξ ενδοξων συλλογιζομενος: ερισικος δε ἐξ, συλλογισμος ὁ εκ φαινομενων ενδοξων, μη ὀντων δε.

ersten handelt Aristoteles in den Büchern der Analytik, von den beiden andern Arten in den Topicis.

Wir können nun darin dem Aristoteles nicht folgen. Auch würde es nicht zweckmäßig seyn, den Inhalt von den genannten Büchern anzugeben. Eine gedrängte Darstellung des Systems der Aristotelischen Logik wird dagegen dem Zweck einer Geschichte angemessener seyn, insofern daraus erhellet, was Aristoteles wirklich geleistet und nicht geleistet hat.

Aristoteles ging von dem Begriff der Sprache aus, er bestimmte den Begriff von Nennwörtern, Zeitwörtern und der durch Verbindung beider entstehenden Sätze oder der Rede (λογος) wie Plato. Er ging aber darin weiter, daß er das Bezeichnete und das Zeichen genauer unterschied, die Begriffe, Subject Prädicat und Verbindung deutlicher bestimmte. Eine Rede ist eine Reihe von bedeutenden Worten, deren jedes außer der Zusammensetzung etwas bedeutet. Bestimmt aussagend ist die Rede dann, wenn ihr Wahrheit oder Falschheit zukommt, (wenn sie ein Urtheil ausdrückt,) und diese ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Eine einfache Aussage (αποφανσις) ist, wenn durch Worte angezeigt wird, daß einem etwas zukomme (Bejahung καταφασις) oder einem etwas nicht zukomme (Verneinung αποφασις). Jeder Bejahung ist eine Verneinung, und jeder Verneinung eine Bejahung entgegengesetzt [5]).

Allgemeine Sätze sind diejenigen, in welchen der Begriff des Subjects allgemein genommen wird, particulär, wenn er nicht in seinem ganz

5) Aristotel. de Interpretat. c. 4. λογος εστι φωνη σημαντικη κατα συνθηκην, ης των μερων τι σημαντικον εστι κεχωρισμενων.

ganzen Sphäre, sondern nur von einigen genommen wird, singulär wenn das Prädicat nur auf ein Subjekt sich bezieht. Es giebt aber auch Sätze, bei welchen unbestimmt gelassen ist, ob der Subjectbegriff allgemein oder particulär genommen sey (unbestimmte) welche den particulären gleich zu setzen sind. Ein allgemein bejahender und verneinender Satz, auf dasselbe Subject bezogen, sind einander entgegengesetzt, ein allgemein bejahender und particulär verneinender sind contradictorisch entgegengesetzt[6].

Ein Schluß (συλλογισμος) ist eine Rede, in welcher aus etwas Gesetztem, etwas von dem Gesetzten verschiedenes nothwendig sich ergiebt, und zwar darum, weil jenes gesetzt ist. Vollkommen ist der Schluß, wenn sich der Schlußsatz aus den Prämissen ergiebt, ohne etwas anders vorauszusetzen[7].

Wenn etwas von einem Subjecte so ausgesagt wird, daß kein Object, was unter dem Begriff des Subjects gehört, gedacht werden kann, dem das Prädicat nicht beigelegt wird, so ist der Begriff des Prädicats ganz in dem Begriffe des Subjects enthalten, und das Prädicat kommt dem Subjecte allgemein zu[8]. Dies ist das bekannte dic-

6) Aristoteles de Interpretatione c. 7.

7) Aristotel. Analyticor. prior. I. c. 1. συλλογισμος δε εστι λογος, εν ω τεθεντων τινων, ετερον τι των κειμενων, εξ αναγκης συμβαινει τω ταυτα ειναι. τελειον μεν ουν καλω συλλογισμον τον μηδενος αλλα προσδεομενον παρα τα ειλημμενα, προς το φανηναι τι αναγκαιον.

8) Aristotel. Analyticor. prior. I. c. 1. το δε εν ολω ειναι ετερον ετερω, και το κατα παντος κατ-

dictum de omni et nullo. Hierauf gründet er sowohl die Regeln von der Umkehrung der Sätze als von den Schlüssen. Diese Regeln sind aber keine allgemeinen, sondern besondere, die nur für jede der drei Figuren allein gelten. Er giebt erst eine allgemeine Regel für jede einzelne Figur, leitet dann die besondern Modificationen vollständig her, welche sich aus der Stellung des Mittelbegriffs und der Quantität und Qualität der beiden Prämissen ergeben, und zeigt, aus welchen ein Schluß entsteht oder nicht entsteht. Hieraus entspringt nun eine große Weitläuftigkeit, welche dadurch noch vermehrt wird, daß er dann wieder eben so ausführlich die Fälle nach den drei Figuren durchgehet, wenn eine oder die andere oder beide Prämissen nach der Modalität als möglich oder nothwendig bestimmt sind. Indessen ist doch diese Ausführlichkeit methodisch, und nur allein durch sie ist es spätern Bearbeitern der Logik möglich geworden, eine zweckmäßigere Kürze anzuwenden. Die vierte Figur der Schlüsse ist vom Aristoteles ganz übergangen, und erst vom Galenus hinzugefügt worden. Man glaubt, daß Aristoteles aus dem Grunde von ihr geschwiegen habe, weil sie nichts als eine Umkehrung der ersten Figur ist. Allein es läßt sich noch bezweifeln, ob dieser Grund hinreichend zur Rechtfertigung sey. Denn da er auch von der zweiten und dritten Figur zeiget, daß sie auf die erste Figur zurückgeführt werden können, daß in dieser allein ein vollkommener, in den beiden andern nur unvollkommene Syllogismen möglich seyen [9]), so hät-

κατηγορεισθαι θατερον θατερε, ταυτον εστι. λεγομεν δε το κατα παντος κατηγορεισθαι, ὁταν μηδεν ᾖ τε ὑποκειμενε λαβειν, καθ' ὁ θατερον ε λεχθησεται c. 23.

9) Analyticor. prior. l. c. 23. πασαν αποδειξιν και παντα συλλογισμον αναγκη γινεσθαι δια τριων των

ten mit eben dem Rechte auch die möglichen Fälle der vierten Figur durchgegangen werden sollen. Dieses erforderte schon die analytische Vollständigkeit.

Nachdem auf diese Art alle Figuren durchgegangen sind, entwickelt er erstlich einige allgemeine Regeln von den Schlüssen überhaupt, welche viele specielle hätten entbehrlich machen können. Allein da sie das Resultat jener analytischen Ausführlichkeit sind, und Aristoteles den Lesern zugleich den ganzen Weg vorlegt, auf welchem er zu ihnen gelangt ist, so konnten sie keine andere Stelle bekommen. Er handelt dann von der Erfindung der Prämissen, von der Auflösung der Syllogismen in ihre Figuren und Modos, von der Schlußkraft der einzelnen Figuren, von den directen und indirecten Beweisen und der Umkehrung der Schlüsse in jeder Figur, von den Fehlern der Schlüsse.

Ueberhaupt ist das Specielle der Schlüsse mit erschöpfender Vollständigkeit vorgetragen, und die Principien einer systematisch abgehandelten Theorie sind ebenfalls von dem Aristoteles entwickelt, nur daß sie zerstreut, nicht da, wo man sie suchet, vorkommen. So beruft er sich oft auf den Satz des **Widerspruchs**, der **Einstimmung**, der **Ausschließung**, des **Grundes** [10]).

Man

των προειρημενων σχηματων. τοτε δε δειχθεντος, δηλον ως απας τε συλλογισμος επιτελειται δια τε πρωτε σχηματος, και αναγεται εις τας εν τουτω καθολε συλλογισμας.

10) Aristoteles Analyt. prior. II. c. 2. ει εν αληθες εστι το α, αναγκη και το β αληθες ειναι· η συμβησεται το αυτο αμα ειναι τε και μη ειναι, τουτο δε αδυνατον. Analyticor. posterior. I. c. 32. Topicor. II. c. 3. — Analyticor. prior. I. c. 32. δει παν το αληθες αυτο εαυτω ομολογουμενον ειναι παντη. Categor. c. 10. εσα των εναν-

Man hätte, wenn man auf diesem Wege fortgegangen wäre, die Theorie der Schlüsse sehr bald auf das Reine bringen können. Aber indem man, was freilich leichter war, nur die Aristotelische Logik, wie sie war, weiter verbreitete, und die speciellen Regeln mit großer Subtilität vervielfältigte, anstatt sie durch Zurückführung auf Principien zu vereinfachen, so erhielt die Logik als Wissenschaft nur erst in unsern Zeiten ihre Präcision und Eleganz, und bestand bis dahin aus einem Wust von Spitzfindigkeiten, deren Nutzen nicht abzusehen war. Aus eben dem Grunde wurde auch der Irrthum, zu welchem Aristoteles mehr als eine Veranlassung gegeben hat, daß nehmlich die Logik zur Erkenntniß der objectiven Wahrheit verhelfe, immer weiter verbreitet.

Aristoteles sagt: **Wahrheit und Falschheit findet nur in Sätzen statt, wo etwas bejahet oder verneinet wird.** Denn wenn einem Subjecte ein Prädicat beigelegt wird, so muß dieses entweder demselben wirklich zukommen, oder nicht, und der Satz ist dann entweder wahr oder falsch. Eben so ist es bei verneinenden Sätzen [11]). Bei einzelnen Begriffen und Worten, ehe sie zu Sätzen verbunden sind, kann man weder sagen, daß sie falsch, noch daß sie wahr sind [12]). So

εναντιων τοιαυτα εστιν. ὡστε εν οἰς πεφυκε γινεσθαι, η ὠν κατηγορηται, αναγκαιον αυτων ἑτερον ὑπαρχειν, τετων κδεν αναμεσον. — Analyt. poster. II. c. 17. ὁτε ὑπαρχει το ἀιτιατον, καὶ το αιτιον ὑπαρχει.

11) Aristoteles Categor. c. IV. ἐκαστον δε των ειρημενων αυτο μεν καθ' αὐτο εν κδεμιᾳ καταφασει λεγεται η αποφασει· τη δε προς αλληλα τετων συμπλοκη καταφασις η αποφασις γινεται.

12) Arist. de Interpret. c. 1.

weit ist alles richtig und in den Grenzen des Logikers, der nur die formelle Wahrheit bestimmt, um die objective oder reale sich aber nicht bekümmert. Diese Wahrheit ist auch der richtige Gesichtspunct, welchen Aristoteles bei seiner Syllogistik immer vor Augen hat. Daher der Satz: daß aus wahren Prämissen kein falscher Schlußsatz, aber wohl aus falschen Vordersätzen ein wahrer Schlußsatz folgen könne, welchen er nach allen Figuren beweist [13]). Auch selbst da, wo es so leicht war, von diesem wichtigen Wege abzugleiten, in der Lehre von Erfindung der Prämissen der Schlüsse, bleibt er diesem Gesichtspuncte treu, indem er weiter nichts lehrt, als was der Logiker kann, aus dem Gegebenen den zu suchenden Begriff zu finden, durch Analyse der Merkmale und der Folgen, die in dem Gegebnen enthalten sind [14]).

Demungeachtet beugte doch Aristoteles dem Irrthum, daß die Logik sich auch um die reale Wahrheit bekümmern müsse, nicht genugsam vor, und sowohl seine Theorie der Wissenschaft, als sein ganzes Gedankensystem begünstigte bei seinen Anhängern diese Vorstellungsart. Denn wenn der Unterschied zwischen beiden Arten von Wahrheit nicht deutlich entwickelt ist, so kann sehr leicht der Wahn entstehen, als sey die formelle Wahrheit auch zugleich das Kriterium der materiellen. Dazu kommt noch dieses. In der Syllogistik betrachtet er die Prämissen als problematische Sätze, welche wahr oder falsch seyn können; Wissenschaft aber findet nur dann statt, wenn aus unmittelbar wahren Sätzen

13) Aristoteles Analyticor. prior. II. c. 2. εξ αληθων μεν αν και εξι ψευδος συλλογισασθαι· εκ ψευδων δε εξιν αληθες πλην α διοτι, αλλ' οτι.

14) Aristoteles Analyticor. prior. I. c. 27. seq.

zen apodictische Sätze abgeleitet werden. Daher beruhet hier alles auf der materiellen und nicht allein formellen Beschaffenheit der Prämissen. Es ist dann nicht mehr von der logischen Wahrheit, — denn sonst würde sich die Wissenschaft durch nichts von einem ordentlichen Schlusse unterscheiden, sondern von der realen Wahrheit die Rede. Hierauf führte ihn auch seine Theorie des Erkenntnißvermögens, nach welcher alle Erkenntnisse durch Erfahrung entspringen. Die Worte sind Zeichen der Vorstellungen des Gemüths; die Vorstellungen aber Abdrücke von den ihnen entsprechenden Gegenständen. Kein Sinn liefert in seiner Spähre falsche Vorstellungen. Alles Denken zumal das Abstracte enthält Wahrheit, das ist, es entspricht ihrem Object. Also muß den Vorstellungen, zumal den allgemeinen Begriffen Wahrheit zukommen, insofern sie den Gegenständen entsprechen [15]).

Aristoteles Theorie der Wissenschaft verdient aber auch noch eine besondere Aufmerksamkeit, nicht allein weil sie der erste Versuch dieser Art ist, sondern auch deswegen, weil sie als Einleitung in die Philosophie anzusehen ist, deren Character, wie wir oben gesehen haben, nach dem Aristoteles

15) Aristoteles de Interpretat. c. 1. ὧν μεν τοι ταυτα (αἱ φωναι) σημεια πρωτως, τα αυτα πασι παθηματα της ψυχης· και ὧν ταυτα ὁμοιωματα, πραγματα ηδη τα αυτα. de Anima III. c. 6. ἡ μεν ȣν των αδιαιρετων νοησις εν τȣτοις, περι ἁ ȣκ ετι το ψευδος — ὁ δε νȣς ȣ πας, αλλ' ὁ τȣ τι εςι κατα το ην ειναι αληθης, καὶ ȣ τι κατα τινος· αλλ' ὡςπερ το ὁραν τȣ ιδιȣ αληθες, ει δ' ἀνθρωπος το λευκον η μη, ȣκ αληθες αει· ȣ̓τω δε εχει ὁσα ανευ ὑλης. Metaphys. IX. c. 10.

Wiſſenſchaft iſt. Die Hauptſätze dieſer Theorie ſind folgende.

Jedes Erkennen und Begreifen ſetzt Etwas Gewiſſes voraus, das ſchon erkannt iſt. So ſetzt jeder Schluß die Kenntniß der Prämiſſen, und jede Induction die Kenntniß des Beſondern als Bedingung voraus [16]). Dieſe Vorkenntniſſe ſind aber von dreierlei Art. Denn zuweilen wird zur Erkenntniß erfordert, daß man wiſſe, daß etwas anders ſey; zuweilen was ein drittes bedeute; zuweilen iſt es nothwendig, beides vorher einzuſehen [17]).

Wiſſen findet dann ſtatt, wenn wir überzeugt ſind, die Urſache, den Grund einzuſehen, warum etwas iſt, daß es die Urſache davon iſt, und daß es nicht anders ſeyn kann [18]). Das Objekt des Wiſſens iſt alſo etwas nothwendig Beſtimmtes, was nicht anders ſeyn kann [19]).

Das Wiſſen iſt nun aber von zweierlei Art. Es wird nehmlich entweder durch etwas Anderes, das man erkannt hat, bedingt oder nicht. Jenes iſt das mittelbare, dieſes das unmittelbare Wiſſen [20]). Daß es ein Wiſſen der letzten Art giebt, erhellet daraus. Niemand

16) Ariſtot. Analyticor. poſter. I. c. 1.

17) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. I. c. 1. διχως δ' αναγκαιον προγινωσκειν· τα μεν γαρ ὁτι ἐστι, προυπολαμβανειν αναγκαιον· τα δε, τι το λεγομενον ἐστι, ξυνιεναι δει· τα δ' αμφω.

18) Ariſtotel. Analyticor. poſter. I. c. 2.

19) Ibid. ὡστε ἁπλως ἐστιν ἐπιστημη, τουτ' αδυνατον αλλως ἐχειν.

20) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. I. c. 2. II. c. 19.

mand kann etwas durch Demonstration wissen, wenn er nicht vorher die Principien erkannt hat. Diese Principien müssen aber unmittelbar durch sich selbst evident seyn, weil sie sonst nicht zu Principien taugen würden. Oder wollte man behaupten, daß auch die Principien bewiesen werden müßten, so würde folgen, daß es nichts Erstes in dem menschlichen Wissen gebe, oder daß eine Demonstration im Cirkel möglich sey. Allein das ist unmöglich. Denn die Demonstration setzt etwas Bekannteres voraus, aus welchem das Unbekanntere gefolgert wird. Es ist aber nicht möglich, daß Ein und dasselbe in demselben Verhältniß das Bekanntere und Unbekanntere, das Begründende und Begründete seyn kann, wie es seyn müßte, wenn eine Demonstration im Cirkel statt fände. Zweitens würde dann jede Demonstration sich in identischen Sätzen herumdrehen, wenn a ist so ist a. Drittens diese Demonstration findet nur bei Begriffen statt, von denen das eine an des andern Stelle kann gesetzt werden [21]).

Das mittelbare Wissen ist nichts anders als durch Demonstration erkennen. Demonstration ist ein wissenschaftlicher Schluß (συλλογισμος επιστημονικος) d. i. durch den, insofern wir ihn haben, etwas erkannt wird. Die Prämissen müssen daher wahr, unmittelbar, bekannter, und die ersten Gründe der Schlußfolge seyn. Nicht bei allen Schlüssen müssen die Prämissen diese Eigenschaften haben; aber ohne diese, ist keine Demonstration [22]).

21) Aristotel. Analyt. poster. l. c. 3.

22) Aristoteles Analyt. poster. l. c. 2. αποδειξιν δε λεγω, συλλογισμον επιστημονικον· επιστημονικον δε λεγω, καθ' ὁν τω εχειν αυτον, επιστασθαι· ει τοινυν εστι το επισασθαι, οἱον εθεμεν, αναγκη και την αποδεικτικην επιστημην εξ αληθων τ' ειναι, και πρωτων, και αμεσων, και γνωριμωτερων, και προ-

Die Prämissen müssen wahr seyn, denn das was nicht (real) ist, läßt sich nicht wissen; unmittelbar, denn sonst könnte sie selbst nicht ohne Demonstration erkannt werden; Gründe der Schlußfolge, weil Wissen so viel ist, als den Grund von etwas erkennen; bekannter, weil sie die Gründe des Schlußsatzes sind. Bekannter ist subjective in Beziehung auf uns das dem Sinne nahe ist, an sich was sich von den Sinnen am weitesten entfernt, das Allgemeine. Die ersten Gründe Principien (αρχαι) sind unmittelbare Sätze, welche mit dem Schlußsatze unter einen und denselben Begriff gehören, also einartig sind (συγγενεα). Als unmittelbare sind sie von keinem höhern Satze abgeleitet [23]).

Bei jeder Demonstration kommt dreierlei in Betrachtung; die Gattung des Objects, welcher Gegenstand der Demonstration ist; die allgemeinen, unmittelbaren Sätze, Axiome, aus welchen bewiesen wird; und die Prädicate, welche bewiesen werden. Die Realität der beiden ersten, und die Bedeutung der Worte, welche das dritte ausdrücken, wird vorausgesetzt [24]).

Object der Wissenschaft ist nicht das Zufällige, denn dieses ist weder nothwendig, noch gewöhnlich. Was aber von der Art ist, ist kein Gegenstand des Wissens. Also nur das Nothwendige, Ewige, Unveränderliche. Denn

προτερων και αιτιων τε συμπερασματος. ἑτως γαρ εσονται και αἱ αρχαι οικειαι τε δεικνυμενου.

23) Arist. Anal. poster. I. c. 2.

24) Aristoteles Analyticor. poster. I. c. 10. παση γαρ αποδεικτικη επιστημη περι τριων εστιν, ὁσα τε ειναι τιθεται. ταυτα δ' εστι, το γενος, ἑ των καθ' αὑτα παθηματων εστι θεωρητικη· και τα κοινα ἁ λεγομεν αξιωματα, εξ ὡν πρωτων αποδεικνυσι· κοὴ τριτον, τα παθη, ὡν τι σημαινει ἑκαστον λαμβανει.

Denn was nothwendig oder gewöhnlich iſt, das läßt ſich auch aus Grundſätzen nothwendig beweiſen [25]).

Solche Sätze, welche nicht bewieſen werden können, aber bei jeder Erkenntniß nothwendig vorausgeſetzt werden, heißen Axiome; andre Sätze der Art, welche nicht dieſelbe Nothwendigkeit bei ſich führen, heißen Grundſätze (θεσεις) und ſind von zweierlei Art; ſie beſtimmen entweder, daß etwas ſey (Hypotheſis) oder was etwas ſey (Definition) [26]).

Die Grundſätze ſind entweder formel (εξ ὡν) oder materiel (περι ὁ). Die erſten beſtimmen die Form der Demonſtration, die zweiten den Inhalt derſelben. Die erſten ſind die allgemeinen Grundſätze (κοινα) die zweiten die beſondern, jedem Object der Demonſtration eigenthümliche Grundſätze (ιδια) [27]). Da aus den allgemeinen Grundſätzen (z. B. dem Satz des Widerſpruchs) nicht alles hergeleitet werden kann, ſo folgt, daß die Principien für verſchiedene Wiſſenſchaften verſchieden ſeyn müſſen; ſie können aber auch wieder nicht ganz verſchieden ſeyn, weil es allgemeine Grundſätze giebt.

Dars

25) Ariſtot. Analyt. poſter. I. c. 6. 8. 30.

26) Ariſtoteles Analyt. poſter. I. c. 2. αμεσε δ' αρχης συλλογιστικης θεσιν μεν λεγω, ἡν μη εστι δειξαι, μηδ' αναγκη εχειν τον μαθησομενον τι. ἡν δ' αναγκη εχειν τον ὁτιουν μαθησομενον, αξιωμα. θεσεως δ' ἡ μεν ὁποτερουνεν των μεριων τας αποφασεως λαμβανεσα, ὑποθεσις, ἡ δ' ανευ τουτε, ὁρισμος. confer. c. 10. και εστι δ' ὑποθεσις μεν αιτημα, ὁ αναγκη ειναι δι' αὐτο και δοκειν αναγκη.

27) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. I. c. 32. αἱ γαρ αρχαι διτται, εξ ὡν τε και περι ὁ. αἱ μεν ουν, εξ ὡν, κοιναι· αἱ δε περι ὁ, ιδιαι, οιον αριθμος, μεγεθος. c. 10.

Daraus folgt also, daß die Principien zwar verschieden sind, aber doch unter einander in Verwandschaft stehen [28]).

Die eigenthümlichen (materiellen) Grundsätze in den Wissenschaften sind unmittelbare nothwendige Sätze. Fehlt ihnen die Nothwendigkeit, so ist es kein Wissen, sondern nur ein Meinen (δοξα) und aus solchen kann nichts Nothwendiges gefolgert werden [29]). Solche Sätze sind als das Einfache anzusehen, woraus die Wissenschaft besteht. Denn in allen Dingen ist das Einfache (ἁπλουν) das Princip, in der Demonstration und Wissenschaft ist es zuletzt die Vernunft, als das Vermögen, durch Principien alle Erkenntniß auf Einheit zu bringen [30]). Nothwendige Sätze sind diejenigen, in welchen das Prädicat ein allgemeines und wesentliches Merkmal des Subjects ausmacht, welches sich durch die bloße Entwickelung des Subjectbegriffs ergiebt. Denn was einem Subject allgemein und an

28) Aristoteles Analyticor. poster. I. c. 32. ει δε μητε εξ ἁπαντων ὡς δεον δεικνυσθαι ὁτιουν, μηθ' ὁτως ἑτερας, ὡς ἑκαστης επιστημης ειναι ἑτερας· λειπεται, ὁτι συγγενεις αἱ αρχαι παντων, αλλ' εκ τωνδι μεν ταδι, εκ δε τωνδι ταδι.

29) Aristoteles Analyticor. poster. I. c. 4. §. 6. επει τοινυν ὁ επιστασθαι αποδεικτικως, δει εξ αναγκης ὑπαρχειν, δηλον ὁτι και δια μεσων αναγκαιων δει εχειν την αποδειξιν. c. 33. δοξα ὑπολημψις της αμεσου προτασεως και μη αναγκαιας.

30) Aristoteles Analytic. poster. I. c. 23. και ὡσπερ εν τοις αλλοις ἡ αρχη ἁπλουν. τουτο δ' ου ταυταχου το αυτο, αλλ' εν βαρει μεν μονα, εν δε μελει διεσις, αλλο δ' εν αλλῳ. ἑτως εν συλλογισμῳ το ἐν προτασις αμεσος· εν δ' αποδειξει και επιστημῃ ὁ ιδιος.

an ſich zukommt, das kommt ihm auch nothwendig zu [31]). Ein ſolches Merkmal muß nun auch der Mittelbegriff ſeyn, damit die Schlußfolge durch die Prämiſſen nothwendig begründet werde [32]).

Die Form des Wiſſens (der Demonſtration) beſtehet in der Einſicht der nothwendigen Folge des Abgeleiteten aus den Grundſätzen. Daher iſt die erſte Figur der Schlüſſe diejenige, welche ſich am beſten für die Demonſtration ſchickt. Denn durch ſie erkennt man am deutlichſten das Warum, und alle mathematiſchen Wiſſenſchaften bedienen ſich dieſer Figur [33]).

Die Demonſtration iſt (in Anſehung der Form) wie jede Schlußfolge entweder allgemein oder particulär, bejahend oder verneinend, oſtenſiv oder apagogiſch. Die allgemeine bejahende und oſtenſive iſt der andern vorzuziehen [34]).

Bewieſen wird entweder daß etwas iſt, oder warum etwas iſt. Beides wird durch die erſte Figur bewieſen, aber es kommt darauf an, ob der Mittelbegriff den erſten Grund enthält oder nicht. z. B. was ſtrahlt iſt nahe; die Planeten ſtrahlen; die Planeten ſind alſo nahe. Hier wird nur bewieſen, daß, aber nicht warum die Planeten ſtrahlen, denn nicht deswegen weil ſie ſtrahlen, ſind ſie nahe, ſondern weil ſie nahe ſind, ſtrahlen ſie. Um

alſo

31) Ariſtoteles Analyt. poſter. I. c. 10. 4. τα αρχ λεγομενα επι των απλως επιςητων καθ' αυτα, ἐτως ὡς ενυπαρχειν τοις κατηγορημενοις η ενυπαρχεσθαι, δι' αυτα τε ἐςι και ἐξ αναγκης· κ γαρ ενδεχεται μη ὑπαρχειν η απλως η τα αντικειμενα.

32) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 6.

33) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 14.

34) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 24.

also zu beweisen, warum sie strahlen, muß man das Naheseyn zum Mittelbegriff machen. Was nahe ist strahlt u. s. w. [35]). Die Erkenntniß des Daseyns und des Grundes einer Sache ist oft Gegenstand zweier verschiedenen Wissenschaften, z. B. die Wirklichkeit mancher Erscheinungen am Himmel, des Lichts und der Töne ist das Object der (beobachtenden) Astronomie, der Optik und der Musik; die Gründe davon lehrt die Mathematik. Die Wahrnehmung des Regenbogens ist Object der Physik, die Erkenntniß desselben aus Gründen der Optik oder überhaupt der Mathematik. So weiß der Arzt bloß als Factum, daß die runden Wunden langsamer heilen, der Geometer aber warum das so ist [36]).

Es giebt eigentlich vier Arten von Problemen und eben so viel Objecte des Wissens. Wir wollen nehmlich wissen, ob etwas ist, z. B. ob es Sonnenfinsternisse gebe, warum es ist; Dann ob ein Object z. B. Gott existirt und was es ist [37]). Alle diese Probleme können auf dieses zurückgeführt werden; giebt es einen Mittelbegriff, aus welchem die Beantwortung dieser Fragen sich ergiebt, und welches ist er? [38]) Denn wenn man weiß, was etwas ist, so weiß man auch, warum es ist, z. B. Was ist die Mondfinsterniß? die Beraubung des Lichtes, wegen Entgegenstellung der Erde. Hierin liegt auch zugleich der Grund von der Verfinsterung des Mondes. Der Mit-

35) Arist. Analyt. poster. I. c. 13.

36) Arist. Analyt. poster. I. c. 13.

37) Aristot. Analyt. poster. II. c. 1. τα ζητουμενα εςιν ισα τον αριθμον, οσαπερ επιςαμεθα. ζητουμεν δε τετταρα, το ὁτι, το διοτι ει εςι, τι εςιν.

38) Arist. Analyt. poster. II. c. 2.

Mittelbegriff ist nehmlich immer entweder das Wesen, oder ein Merkmal, das dem Subjecte an sich, oder beziehungsweise zukommt [39].

Die bloße Existenz eines Objects erkennen wir auf eine gedoppelte Art, nehmlich entweder durch etwas Zufälliges oder durch etwas Wesentliches des Objects. Wenn wir erkennen, daß die Erde in gerader Richtung zwischen Sonne und Mond steht, so erkennen wir auch, daß der Mond und warum er verfinstert wird. Denn die Opposition der Erde ist auch zugleich das Wesentliche der Mondfinsterniß. Ist es aber etwas Zufälliges, so erkennt man nur, daß etwas ist, nicht aber warum es ist [40].

Die Definition ist ein Satz der bestimmt, was eine Sache ist. Wird die Bedeutung eines Wortes bestimmt, so ist es eine Nominaldefinition, wird aber das Wesen einer Sache erklärt, so ist es eine Realdefinition. Die letzte giebt auch zugleich den Grund an, warum etwas ist, dadurch,

39) Arist. Analyt. poster. II. c. 2. ὡςπερ ȣν λεγομεν, το τι εςιν ειδεναι, το αυτο εςι και δια τι εςι. τȣτο δ' η ἁπλως και μη των ὑπαρχοντων τι, η των ὑπαρχοντων, ὁιον ὁτι δυο ορθαι, η ὁτι μειζον η ελαττον. ὁτι μεν ȣν παντα τα ζητȣμενα μεσȣ ζητησις εςι δηλον.

40) Aristoteles Analyt. poster. II. c. 8. το δε ει εςιν ὁτε μεν κατα συμβεβηκος εχομεν, ὁτε δ' εχοντες τι τȣ αυτȣ πραγματος· ὁσα μεν ȣν κατα συμβεβηκος οιδαμεν, ὁτι εςιν, αναγκαιον μηδαμως εχειν προς το τι εςιν· ȣδε γαρ ὁτι εςτιν ιςμεν — καθ' ἱσων δ' εχομεν τι, ῥαον. ὡςε ὡς εχομεν ὁτι εςιν, ȣτως εχομεν και προς το τι εςτιν.

durch, daß sie das Wesen bestimmt [41]). Die Eigenschaften eines Objects sind entweder ursprüngliche oder abgeleitete, je nachdem von ihnen ein Grund kann angegeben werden, der außer ihnen liegt, oder nicht. Die ersten können nicht demonstrirt, sondern nur als gegeben vorausgesetzt werden [42]). Der Satz der diese ausdrückt, ist eine unerweisliche Definition. Die Definition, welche aber abgeleitete Eigenschaften angiebt, ist nur durch die Art und Weise der Bezeichnung von einem apodictischen Schlusse verschieden, oder sie ist der Schlußsatz eines solchen Schlusses [43]).

Alle Arten von Gründen, (materiale, formale, wirkende, finale) lassen sich durch Mittelbegriffe demonstriren [44]). Den Beschluß dieser Theorie machen die Regeln von

41) Aristoteles Analyt. poster. II. c. 10. ὁρισμος επειδη λεγεται λογος τȣ τι εστι, φανερον, ὁτι ὁ μεν τις εσται λογος τȣ τι σημαινει το ονομα — αλλος δ' εστι ὁρος, λογος ὁ δηλων δια τι εστιν.

42) Aristoteles Analyticor. posterior. II. c. 9. των τι εστι τα μεν αμεσα και αρχαι εισιν, ἁ και ειναι και τι εστιν ὑποθεσθαι δει, η αλλον τροπον φανερα ποιησαι· των δ' εχοντων μεσον, και ὡν εστι τι ἑτερον αιτιον της ȣσιας, εστι δι' αποδειξεως δηλωσαι, μη το δε εστιν αποδεικνυντας.

43) Aristoteles Analyticor. posterior. II. c. 10. εστιν αρα ὁρισμος, εἰς μεν λογος τȣ τι εστιν αναποδεικτος· εἰς δε συλλογισμος τȣ τι εστι, πτωσει διαφερων της αποδειξεως. τριτος δε, της τȣ τι εστιν αποδειξεως συμπερασμα.

44) Aristot. Analyt. postar. II. c. 11. αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν, το τι ην ειναι· μια δε το τι — νων οντων αναγκη τȣτ' ειναι· ἑτερα δε, το τινος ἑνεκα. πασαι αὑται δια τȣ μεσȣ δεικνυνται.

von der Definition und verschiedene Sätze über das Causalverhältniß.

Aristoteles beruft sich in dieser Theorie sehr oft auf mathematische Wissenschaften, und entlehnt seine meisten Beispiele daraus. Er hat dadurch den Wahn veranlaßt, als wenn einerlei Methode in der Philosophie und Mathematik anwendbar sey, und daß dadurch eben dieselbe Evidenz und apodictische Gewißheit erreicht werden könne, welche den Vorzug der Mathematik ausmacht. Der große Mann ließ sich durch die Bemerkung, daß in der Mathematik sich alles auf Schlüsse zurückführen läßt, verblenden, und glaubte, in der Form der Schlüsse liege der Grund der apodictischen Gewißheit. Darüber aber übersah er die große Verschiedenheit, welche zwischen Philosophie und Mathematik statt findet, die aber auf dem analytischen Wege nie endeckt werden konnte.

Seine Theorie der Demonstration bezieht sich bloß auf das discursive Denken, welches über gegebene Begriffe nicht hinausgeht, und den Inhalt derselben deutlich macht, ohne die Erkenntniß im eigentlichen Sinne zu erweitern. Da die Demonstration nichts anders ist als ein ordentlicher Vernunftschluß, nur mit dem Unterschiede, daß bei Schlüssen die Prämissen nicht gerade nothwendige und evidente Sätze ausmachen, diese aber zur Demonstration nothwendig erforderlich sind, so beruht also die apodictische Gewißheit nicht auf der Schlußfolge, sondern auf der apodictischen Gewißheit der Prämissen, und die Form des Schlusses thut nichts zur Demonstration hinzu, als daß sie das Verhältniß der Folge zu den Gründen deutlicher macht.

Nun erfordert er freilich zur Demonstration unmittelbare und nothwendige Sätze als Principien. Allein da diese nichts anders sind als analytische Sätze, welche sich

zuletzt auf die Wahrnehmung fußen, so erhellet, daß diese, wenn man nicht bei dem bloßen Inhalte der Begriffe stehen bleibt, sondern sie in objectiver Bedeutung nimmt, nur eine comparative Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, woraus nie eine apodictische Gewißheit, als sie Aristoteles zum Wissen erfordert, folgen kann [45]).

Aristoteles beging also den Fehler, daß er der Demonstration einen Werth beilegte, den sie nicht hat, noch haben kann. Anstatt sie für nichts weiter, als für die logische Beweisart zu halten, wobei man von aller Beziehung auf Objecte abstrahirt, und nur auf die Form des Denkens achtet, betrachtete er sie als das Mittel, zum objectiven Wissen zu gelangen. Daher haben die Worte, Demonstration, Axiome, Definitionen eine Bedeutung erhalten, die eigentlich nur auf Mathematik paßt, aber mit Unrecht auf alles Erkenntniß überhaupt bezogen wurde. Alles das ist Folge von der Ansicht des Aristoteles, vermöge welcher er, wie Plato, nur auf eine andere Art Dogmatiker war, wie wir oben gezeigt haben. Denn nach diesem Gesichtspunct hat jede Vorstellung, wenn sie wahr ist, auch objective Realität; die logische und objective Wahrheit fällt in eins zusammen, und man kann also von der logischen auf die objective, von dem Gedachtwerden auf das Seyn schließen. In dieser Rücksicht ist Aristoteles derjenige Philosoph, der das

45) Aristotel. Analytic. poster. II. c. 2. ὁτι δ' εστι τα μεσα ἡ ζητησις, δηλοι ὁσων το μεσον αισθητον· ζητωμεν γαρ μη, ησθημενοι, διον της εκλειψεως, ει εστιν ἡ μη. ει δ' ημεν επι της σεληνης, και αν εζητωμεν, ατ' ει γινεται, ατε δια τι· αλλ' ἁμα δηλον αν ην· εκ γαρ τα αισθανεσθαι, και το καθολα εγενετο αν ἡμιν ῥαδιαν· ἡ μεν γαρ αισθησις, ὁτι νυν αντιφρατται, και γαρ δηλον ὁτι νυν, εκλειπει· εκ δε τατα το καθολα αν εγενετο.

das Fundament, worauf sich jeder Dogmatismus gründet, deutlicher entwickelt hat.

Siehet man von dieser Rücksicht weg, und bleibt bloß bei der Demonstration als Theorie des logischen Beweises stehen, so ist zwar die vom Aristoteles gegebene Theorie nicht ganz vollkommen, vorzüglich weil sie die Grenzen des Logikers überschreitet, und nicht bloß die formelle Beschaffenheit der Beweise in Betrachtung ziehet, aber doch immer ein schätzbares Denkmal des philosophischen Geistes und als erster Anfang zu einer solchen Theorie verdienstlich. Hätte er bloß den logischen Gesichtspunct gefaßt, und die Demonstration nicht in einer besondern materiellen Eigenschaft der Schlüsse, sondern in der Anwendung und Verbindung der Schlüsse zur Herleitung eines Satzes gesetzt, so würde er als Logiker mehr geleistet haben.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch einige Behauptungen anführen, welche sich auf Wahrheit überhaupt beziehen, theils Resultate seiner eignen dogmatischen Ansicht sind, theils bei seiner Theorie der Demonstration vorausgesetzt werden müssen.

Es giebt eine doppelte Art von Wahrheit, die logische und die reale. Beide unterscheidet Aristoteles, aber so, daß beide in einem realen Zusammenhange stehen. Daher und weil er sie nicht durch besondere Ausdrücke bezeichnet, kommen Sätze vor, welche einander zu widersprechen scheinen. So behauptet er bald, Wahrheit und Falschheit sei nicht in den Dingen, sondern bloß in dem Verstande, bald betrachtet er Wahrheit wieder als eine an den Dingen haftende Eigenschaft; bald sagt er, Wahrheit finde nur bei zusammengesetzten Gedanken (Sä-

tzen) statt, bald schreibt er auch einzelnen Begriffen Wahrheit zu [46]). Dieser scheinbare Widerspruch wird durch die Unterscheidung zwischen materialer und formaler Wahrheit gehoben. Wahrheit ist Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Objecte, oder wahr ist eine Vorstellung, durch welche ein wirkliches Objeet, und so wie es ist, vorgestellt wird. Daher bedeutet auch Wahrheit so viel als Realität, Wirklichkeit [47]).

Bei Gegenständen der Erfahrung ist der Sinn das Criterium der Wahrheit, d. i. daß ein Gegenstand der Art existirt, und wie er beschaffen ist, können uns

46) Aristoteles Metaphysicor. VI. c. 3. ε γαρ εστι το ψευδος και το αληθες εν τοις πραγμασι, οιον το αγαθον αληθες, το δε κακον ψευδος, αλλ' εν διανοια, περι τε τα απλα και τα τι εστιν, εδ' εν διανοια — επει δε ἡ συμπλοκη εστι και ἡ διαιρεσις εν διανοια — Metaphysicor. IX. c. 10. εδε το αληθες και ψευδος ομοιως εστι υπαρξει (περι τα ασυνθετα) και επ' εκεινων. ἡ ωσπερ εδε το αληθες επι τουτων το αυτο, ἑτως εδε το ειναι, αλλ' εστι το μεν, αληθες, το δε ψευδος· το μεν θιγειν και Φχναι αληθες· ε γαρ ταυτο καταφασις και Φασις· το δ' αγνοειν, μη θιγγανειν· απατηθηναι γαρ περι το τι εστιν, η εστιν, αλλ' ἡ κατα συμβεβηκος· ομοιως δε και περι τας ασυνθετους ουσιας — το δε ειναι ως το αληθες και το μη ειναι, ως το ψευδος. — Metaphysicor. V. c. 29. πραγματα μεν ουν ψευδη ἑτως λεγεται, ἡ τω μη ειναι αυτα, ἡ τω την απ' αυτων Φαντασιαν μη οντος (οντων) ειναι.

47) Aristoteles Metaphysicor. V. c. 7. ετι το ειναι σημαινει και το εστιν ὁτι αληθες, το δε μη ειναι, ὁτι ουκ αληθες αλλα ψευδος.

uns nur die Sinne lehren. Unmittelbar erfahren wir durch sie nur das Einzelne, das Daseyn und die Veränderung einzelner Substanzen, welche in einem bestimmten Raume in einer bestimmten Zeit und veränderlich sind; mittelbarerweise aber erhalten wir auch durch sie den Stoff zur Erkenntniß des Allgemeinen und Abstracten, dessen was an dem veränderlichen Objecte beharrlich und unveränderlich ist [48]).

Daher hält er sich in den einzelnen Theilen der Naturwissenschaft vorzüglich an Erfahrung. Seine Begriffe stützen sich auf Reflexion und Abstraction; seine Erklärungen von Naturerscheinungen überschreiten selten den Kreis des Wirklichen. Dieser feste Standpunct sichert ihn vor leeren Schwärmereien im Felde der bloßen Begriffe, und vor Hypothesensucht. Er ist hier nicht verbunden, Rechenschaft von der Realität seiner Begriffe abzulegen, denn sie beziehen sich auf wirkliche Gegenstände, und wenn er auch zuweilen fehlt, so liegt doch die Natur für Jedermann offen da, um sich orientiren zu können.

In dem abstracten Erkenntniß giebt es ein ähnliches Kriterium als die Erfahrung für die Erfahrungserkenntniß. Denn so wie wir durch die Empfindung von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Sinnengegenstände unmittelbar überzeugt werden, so überzeugt uns auch das Denken von der Wirklichkeit der Gegenstände, welche den abstracten Begriffen entsprechen. Es ist hier kein Beweis ihrer Realität, keine Induction ihrer Gültigkeit erforderlich, denn die Induction und Abstraction beurkundet schon, daß ihnen etwas Reales entspricht.

48) Aristoteles de anim. III. c. 3. ἡ αἰσθησις τῶν μεν ἰδιων ἀληθης ἐστιν, ἢ ἔτι ὀλιγοζον ἐχεσα το ψευδος. Analyticor. posterior. II. c. 2. c. 19.

Doch iſt hier noch ein Unterſchied zu bemerken. Einige von dieſen Begriffen ſind einfach, andere zuſammengeſetzt. Die einfachen Begriffe laſſen ſich von nichts weiter ableiten, ſie ſind keiner Veränderung empfänglich, ſie ſind, was ſie ſind, die letzten Principien von allem, abſolut wahr und nothwendig [49]). Sie führen ihre Wahrheit unmittelbar bei ſich. Es iſt möglich, daß man ſie nicht denkt, aber wenn ſie gedacht werden, ſo ſind ſie auch wahre richtige Begriffe, denen ein Object entſpricht. Der Verſtand verhält ſich zu den Gegenſtänden wie der Sinn zu den ſeinigen. Der Sinn nimmt wahr durch die Empfindung, und der Verſtand trifft das Object durch das Denken (διγγανει). Nicht Irrthum ſondern nur ein Nichtwiſſen findet bei ihnen ſtatt [50]).

Die

49) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 5. ὡστε το πρωτον και κυριως αναγκαιον το ἁπλουν εστι. τουτο γαρ ουκ ενδεχεται πλεοναχως εχειν, ὡς ουδε αλλως και αλλως. ηδη γαρ πλεοναχως αν εχοι. Vergl. Analyt. poſter. 1. c. 2.

50) Ariſtoteles Metaphyſicor. IX. c. 10. η ὡσπερ ουδε το αληθες επι τουτων (των ασυνθετων) το αυτο, ὁτως ουδε το ειναι, αλλ' εστι το μεν αληθες, το δε ψευδος. το μεν διγειν και φαναι αληθες, ου γαρ ταυτο καταφασις και φασις· το δ' αγνοειν μη διγγανειν. απατηθηναι γαρ περι το τι εστιν, ουκ εστιν, αλλ' η κατα συμβεβηκος. ὁμοιως δε και περι τας ασυνθετους ουσιας, ου γαρ εστιν απατηθηναι, και πασαι εισιν ενεργειαι ου δυναμει· εγινοντο γαρ αν και εφθειροντο. νυν δε το ον αυτο ου γινεται ουδε φθειρεται· ουκ τινος γαρ αν εγινετο· ὁσα δη εστιν ὁπερ ειναι τι και ενεργειαι, περι ταυτα ουκ εστιν απατηθηναι αλλ' η νοειν, η μη.

Die zuſammengeſetzten Begriffe ſind nur dann wahr, wenn in ihnen die Merkmale, welche dem Objecte zukommen, zuſammengefaßt, und welche ihm nicht zukommen, ausgeſchloſſen ſind. Sie können alſo falſch ſeyn. Immer bleibt aber das Object der Maaßſtab, nach welchem die Wahrheit und Falſchheit der Begriffe beurtheilt, und ihre Berichtigung bewerkſtelliget werden muß. Denn es giebt Dinge, die immer zuſammengeſetzt, nie anders als mit dieſen Merkmalen verbunden ſind; andere ſind immer getrennt, und können nie Merkmale von einander werden, andere endlich können verbunden und getrennt werden. Darin beſteht ihre Natur, und wer ſich die Dinge vorſtellt, wie ſie ihrer Natur nach ſind, wer verbindet, was nicht getrennt, und trennt, was nicht verbunden werden kann, der denkt Wahrheit, denn alle Vorſtellungen werden durch die Objecte gegeben und beſtimmt [51]).

51) Ariſtoteles Metaphyſicor. IX. c. 10, επει δε το ον λεγεται και το μη ον, το μεν κατα τα σχηματα των κατηγοριων, το δε, κατα δυναμιν η ενεργειαν τουτων η τ' αναντια, το δε, κυριωτατον ον αληθες η ψευδος. τουτων δ' επι των πραγματων εστι το συγκεισθαι η διαιρεισθαι. ωστε αληθευειν μεν το διηρημενον οιομενος διαιρεισθαι και το συγκειμενον συγκεισθαι, ευψευσαι δε ὁ εναντιως εχων, η τα πραγματα ποτ' εστιν η ουκ εστιν. ωστε το αληθες λεγομενον η ψευδος. τουτο γαρ σκεπτεον τι λεγομεν. ου γαρ δια το ἡμας οιεσθαι αληθως σε λευκον ειναι, ει συ λευκος. αλλα δια το σε λευκον ειναι, ἡμεις ὁι φαντες τουτο αληθευομεν. ει δη τα μεν αει συγκειται και αδυνατα διαιρεθηναι, τα δ' αει διηρηται και αδυνατα συντεθειναι, τα δ' ενδεχεται τ'αναντια, το μεν ειναι εστι τω

Alles ursprüngliche Vorstellen (Empfinden und Denken) enthält also reale Wahrheit. Nur in dem abgeleiteten Vorstellen ist der Ursprung des Irrthums, wenn Vorstellungen unrichtig verbanden, oder nicht auf das rechte Object bezogen werden.

Alle Vorstellungen können auf zweierlei Art gebraucht werden, nehmlich entweder in Beziehung auf die ihnen entsprechenden Objecte (in concreto) oder ohne diese Beziehung (in abstracto χωρισμενα). In dem letzten Fall ist kein Irrthum möglich, aber wohl in dem ersten [52]).

Die Existenz eines wirklichen Objects läßt sich nicht beweisen, so wenig als das Wesen desselben, sondern beides wird entweder unmittelbar durch die Sinne wahrgenommen, oder unmittelbar durch den Verstand gedacht [53]).

Es

το συγκεισθαι και ἐν ειναι, το δε μη ειναι, το μη συγκεισθαι, αλλα πλειω ειναι. περι μεν ουν τα ενδεχομενα, ἡ αυτη γινεται ψευδης και αληθης δοξα, και ὁ λογος ὁ αυτος, και ενδεχεται ὁτε μεν αληθευειν ὁτε δε ψευδεσθαι. περι δε τα αδυνατα αλλως εχειν, ουκ γινεται ὁτε μεν αληθες, ὁτε δε ψευδος, αλλ' αει ταυτα αληθη και ψευδη.

52) Aristotel. Physicor. II. c. 2. διο και χωριζει (ὁ μαθηματικος) κινησεως· χωρισα γαρ τη 'νοησει, και ουδεν διαφερει ουδε γινεται ψευδος χωριζοντων. de anima III. c. 6. 8.

53) Aristoteles Metaphys. XI. c. 7. λαμβανουσι δε τα τι εστιν, αἱ μεν δια της αισθησεως, αἱ δ' ὑποτιθεμεναι, διο και δηλον εκ της τοιαυτης επαγωγης, ὁτι της ουσιας και τε τι εστιν ουκ εστιν αποδειξις. Physicor. VII. c. 3. κατ' ουδεμιαν γαρ δυναμιν κινη-

Es ist einleuchtend, daß Aristoteles durch alles dieses der Philosophie als Wissenschaft einen doppelten Vortheil verschaffen wollte. Einmal sollte dadurch der Philosophie Realität zugesichert werden, wenn etwa ein Zweifler ihre Lehrsätze in Anspruch nehmen, und die Frage aufwerfen sollte: wie kommt ihr zu diesen Behauptungen? sind sie nicht etwa aus der Luft gegriffen? Diese Bedenklichkeit schien dadurch beseitiget zu werden, wenn gezeigt würde, daß alle Erkenntniß, selbst die abstrakte sich auf die Erfahrung stützt, und in dieser der Fond zu aller Erkenntniß lieget. Der zweite Vortheil, welcher mit dem ersten zusammenhing, war, alles willkürliche Spiel mit Begriffen aus der Philosophie zu verbannen, wovon die Ideen des Plato nach der Vorstellungsart, welche einige seiner Nachfolger und Aristoteles selbst davon hatten, erst neulich ein auffallendes Beispiel gegeben hatten. Dieses wurde dadurch vermieden, daß Aristoteles theils alles Wissen auf die wirkliche Erfahrungswelt einschränkte, theils die Möglichkeit und Quelle der unmittelbar gewissen Sätze, der Principien aller Demonstration, bestimmte, und wenn er zeigte, daß die Natur der Dinge, nicht das Denken, der letzte Bestimmungsgrund der Wahrheit sey [54]).

Diese Absicht wäre auch wirklich erreicht, wenn es dem Aristoteles geglückt hätte, den ersten Grundsatz seines empirischen Realismus zu beweisen, daß alle Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, daß alle Begriffe etwas Reales zum Objecte haben. Allein er hat so wenig an einem Beweis gedacht, als er ihn hätte mit aller erforderli-

κινηθεισιν εγγινεται το της επιστημης, αλλ' υπαρ-
χοντος τινος· εκ γαρ της κατα μερος εμπειριας
την καθολε λαμβανομεν επιστημην.

54) Aristoteles Metaphys. XIII. c. 4. 11.

chen Schärfe geben können, ohne sich in eine tiefe Untersuchung des Erkenntnißvermögens einzulassen. Es ist ihm nur gelungen, den obersten Grundsatz des logischen Denkens, der von allem Inhalte leer ist, aufzustellen, aber keine materiellen Grundsätze von unmittelbarer Evidenz. Die Axiomen, von denen er spricht, sind nur analytische Sätze. Den Schein von Axiomen bekamen sie bei ihm nur durch das Bedürfniß, in welchem sich die Philosophie befindet, von etwas Zuverlässigen auszugehen, und durch die Verwechselung des Denkens mit dem Erkennen, welche mit seinem ganzen empirisch rationalen Systeme unzertrennlich verknüpft ist.

Denn ungeachtet er im Grunde die Natur der Dinge zum letzten Criterium der Wahrheit machte, so entging ihm doch der Cirkel, in den er sich dabei verwickelte. Wäre dieses Criterium wirklich brauchbar, um Wahrheit und Falschheit, Realität und Schein zu unterscheiden, so müßte uns diese Natur nicht durch Vorstellungen, sondern woanders her schon bekannt seyn, um die Vorstellungen nach diesem Maasstabe beurtheilen zu können. Aber wir erkennen die Objekte erst durch Vorstellungen, und wir wissen von jenen nichts, wenn wir von diesen wegsehen. Der Skeptiker enthält dadurch alles freie Spiel, was er sich nur wünschen kann. Auch wird auf diese Art Willkühr nicht aus dem Gebiet der Philosophie verbannt, sondern eher Gelegenheit gegeben, individuelle Ansichten in die Natur überzutragen, und sie dann als Einsichten in das verborgene Heiligthum der Natur aufzustellen.

Viertes Kapitel.

Theoretische Philosophie.

Aristoteles Verdienst um die theoretische Philosophie ist nicht weniger ausgezeichnet, als um die Logik. Ungeachtet die Natur der einzige Gegenstand der Speculation bis auf den Sokrates gewesen war, so gab es doch keine Naturwissenschaft, sondern nur einzelne Meinungen und Hypothesen, ohne Zusammenhang und logische Bündigkeit vorgetragen. Aristoteles umfaßte mit seinem Geiste zuerst das Allgemeine wie das Besondere, bestimmte das Object der Naturwissenschaft, brachte Zusammenhang und Ordnung in das Ganze, suchte alle Behauptungen auf gewisse Principien zurückzuführen, mit einem Worte er war der erste Schöpfer einer Naturwissenschaft.

Weil er über diesen Gegenstand mehrere und abweichende Behauptungen von den ältern Denkern vorfand, so war sein erstes Geschäft, diese zusammenzustellen, zu vergleichen und zu prüfen. Die Uneinigkeit leitete ihn auf den Gedanken, daß man darin noch zu keinem gründlichen Erkenntniß gelangt sey, die Betrachtung des Gemeinschaftlichen, worin sie übereinstimmten, mußte ihm sogar oft den Weg zur Aufsuchung von bestimmteren Grundsätzen bahnen; die verschiedenen Ansichten, welche in ihnen lagen, leiteten ihn auf mehrere Probleme. Die historische Kenntniß dessen, was vor ihm gedacht, bezweifelt, bestritten worden, war also von großem Nutzen für diesen Philosophen, insofern sie ihm nicht nur mannigfaltigen Stoff zum Nachforschen darbot, sondern auch Einseitigkeit und Fehltritte zu vermeiden lehrte. Doch haben die Philosopheme seiner Vorgänger zuweilen auch einen nachtheiligen Einfluß auf seinen Ideengang gehabt. Vorzüglich gilt dies von Plato's Philosophie, welche, so sehr er auch ihr Gegner

ist,

ist, dennoch einige Hauptideen hergegeben hat, ob er sie gleich nach seinem System modificirte.

Die Methode, welche er hier befolgt, ist die analytische. Er legt den Begriff von dem Objecte, welches er behandelt, zum Grunde, und die Auflösung des Hauptbegriffs in seine Bestandtheile dient ihm zum Leitfaden der ganzen Untersuchung. Er sucht die Begriffe bis in ihre einfachen Merkmale aufzulösen, und die Bedingungen der Erscheinungen vollständig zu erforschen, bis er auf solche gekommen ist, welche den Grund der ganzen Reihe in sich enthalten. Zufolge seines dogmatischen Systems ist der letzte Grund, der nichts weiter voraussetzt, so gut als die bedingte Ursache in der Natur zu finden. Denn die Natur ist der Inbegriff alles Wirklichen [1]). Und also, meinte er, müßte auch der letzte Grund des Wirklichen in dem Kreise des Wirklichen gefunden werden, nach dem Grundsatz des Dogmatismus, daß wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch mit demselben die vollständige Reihe der Bedingungen gegeben. Daher kommt es auch, daß Aristoteles keine scharfe Grenzlinie zwischen dem, was in die Naturwissenschaft und in die Metaphysik gehört, ziehet, und die immanenten Principien der Naturerscheinungen mit den transcendenten unter einander mischet, z. B. auch in der Physik von dem Urwesen, als letzter Ursache aller Bewegung handelt; daß er, was nur in unserer Ansicht und Beurtheilung der Natur liegt, zum wesentlichen Bestandtheil der Natur selbst macht, z. B. die Zweckmäßigkeit. Ueberhaupt unterscheidet Aristoteles nicht zwischen den Grundsätzen des Verstandes, welche auf die äußern Wahrnehmungen angewendet, die Grundgesetze der Natur sind, indem sie erst die Natur als Gegenstand der Erkenntniß möglich machen, und zwischen den durch Beobachtungen abgeleiteten Gesetzen oder zwischen den formellen und ma-

1) Aristoteles Physic. II. c. 7.

materiellen Gesetzen der Natur. Denn nach seiner Ansicht sind alle Principe der Naturkenntniß in der Natur gegründet, und durch Beobachtung und Abstraction daraus abgeleitet.

Wir haben schon oben bemerkt, daß Aristoteles alle Substanzen in veränderliche und unveränderliche, die ersten aber wieder in vergängliche und unvergängliche eintheilte. Es giebt nur ein unveränderliches und nur ein veränderliches unvergängliches Wesen Gott und Himmel. Alle übrigen Substanzen der Welt gehören unter die Gattung der veränderlichen Wesen, und diese machen mit dem Himmel die gesammte Natur aus. Es liegt in dieser Eintheilung die Idee einer Gradation, welche den Inbegriff aller Wesen umfaßt. Der Himmel ist das Verbindungsglied zwischen den Naturwesen und dem Urwesen, und das Medium, wodurch dieses auf die ganze Natur wirkt. Wahrscheinlich liegt dabei Platos Philosophem von der Welt, der Weltseele und Gott zum Grunde. Indem er nehmlich die Weltseele als ein für sich bestehendes Wesen nicht annehmen konnte, ohne in den Fehler zu verfallen, welchen er seinem Lehrer vorwirft, leere Dichtungen in das Natursystem einzuführen [2]), die Weltseele aber vorzüglich an dem Himmelssystem durch die regelmäßige Ordnung und Bewegung sich äußert, so mußte er den Himmel als diejenige Sphäre der sichtbaren Welt betrachten, welche unter dem unmittelbaren Einfluß des Urwesens stehet, und er traf auf diese Weise den Sinn des Plato besser, als er es vielleicht selber glaubte. Aber ob er gleich auf der einen Seite diesen bestimmter und von allen poetischen Ausdrücken entkleidet vortrug, so entfernte er sich auf der andern sehr beträchtlich, indem er das Urwesen gewissermaßen mit in das System des Universums verwebte, von welchem es Plato sorgfältig ausgeschlossen hatte.

Diese

2) Aristoteles de anima I. c. 3.

Diese Eintheilung ist aber auch noch von einer andern Seite fehlerhaft, weil sie nicht alle Wesen umfaßt, denn unter welche Gattung gehörten die menschlichen Seelen? Nicht unter die erste Gattung, weil sie unvergänglich ist. Nicht unter die zweite, weil die Seele ein selbst thätiges Wesen ist, welches nicht auf den Himmel paßt. Sie ist eine Substanz, welche den letzten Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst enthält, und sie kommt in dieser Rücksicht dem Urwesen am nächsten, oder vielmehr beide sind dem aufgestellten Begriffe nach ganz identisch. Es fehlte hier noch an Begriffen, um so, wie in dem System der leblosen Natur, so auch unter den beseelten Wesen eine Gradation auszudrücken, welche erst in spätern Zeiten durch deutlichere Entwickelung des Umfangs der Begriffe Seele und Geist und schärfere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und Unendlichen entdeckt worden sind.

Das Aristotelische System der theoretischen Philosophie begreift also vier Abtheilungen, 1) Physik oder allgemeine Naturwissenschaft 2) vom Himmel oder Kosmologie, 3) Psychologie und 4) Metaphysik. Ein vollständiges System machen diese Theile noch nicht aus. Der Inhalt und Umfang jedes derselben und ihr Verhältniß zu einander ist noch nicht scharf genug bestimmt, als daß nicht die Grenzen in einander laufen sollten, die Psychologie ausgenommen, welche eins der spätesten aber auch vielleicht vollendetsten Werke des Aristoteles ist. Die Ursache davon ist sehr natürlich. Aristoteles fing erst an, diese einzelnen Theile aus der zu seiner Zeit vorhandenen Masse von Kenntnissen herauszuziehen, und sie als abgesonderte Ganze zu bearbeiten, wobei natürlich sein Nachdenken mehr auf die Vollendung dieser einzelnen ihm zunächst vorschwebenden Gegenstände, als auf die Verbindung und Unterordnung zu einem systematischen Ganzen gerichtet seyn mußte. Diese Vollkommenheit wurde erst später errungen, und von ihr fängt eigentlich erst die Epoche einer systematischen Metaphysik an.

Er-

Erſter Abſchnitt.

Phyſik oder allgemeine Naturwiſſenſchaft.

Nach dem Ariſtoteles bedeutet das Wort Natur (Φυσις) theils das Entſtehen und Werden eines Dinges, theils dasjenige, woraus es entſteht, Stoff, Keim, theils die urſprüngliche Kraft eines jeden Dinges, woraus ſeine Veränderungen entſpringen [3]); alſo theils die urſprüngliche Materie (ſowohl abſolute als beziehungsweiſe), theils die Form, wodurch jedes Ding das iſt, was es iſt, theils endlich beides zuſammengenommen, Subſtanzen [4]. In der ſtrengſten Bedeutung iſt Natur das in einem Object urſprünglich enthaltene Princip aller Veränderungen, oder Thätigkeiten, welche an demſelben vorgehen [5]).

Na-

3) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 4. Φυσις δε λεγεται ενα μεν τροπον, ἡ των Φυομενων γενεσις, — ἑνα δε, ἐξ ὲ Φυεται πρωτον το Φυομενον ενυπαρχοντος· ετι ὁθεν ἡ κινησις ἡ πρωτη εν ἑκαστῳ των Φυσει οντων εν αυτῳ ἡ αυτο ὑπαρχει.

4) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 4. Φυσις δε ἡτε πρωτη ὑλη και αὐτη διχως, η ἡ προς αυτο πρωτη — και το ειδος και ἡ ϰσια· τϰτο δ' ἐστι το τελος της γενεσεως· μεταφορᾳ δ' ηδη και ὁλως πασα ϰσια Φυσις λεγεται δια ταυτην, ὁτι και ἡ Φυσις ϰσια τις ϵστιν.

5) Ariſtoteles Metaphyſicor. IV. c. 4. ϵκ δη των ειρημενων ἡ πρωτη Φυσις και κυριως λεγομενη ϵστιν ἡ ϰσια ἡ των ϵχοντων ἀρχην κινησεως ϵν αυτοις

ἡ

Naturwesen sind diejenigen Dinge, welche das Princip ihrer Veränderungen, ihres Wirkens und Nichtwirkens in sich selbst wesentlich haben. Bei Kunstwerken ist das Princip außer ihnen enthalten [6]). Natürliche Wirkungen (τα Φυσει) sind diejenigen Begebenheiten, welche immer oder doch meistentheils auf einerlei Art geschehen [7]).

Diese Objecte nun sind der Gegenstand der Physik, welche als Wissenschaft ihre Ursachen und Gründe aufsuchen muß. Sie beschäftiget sich also mit den Körpern, mit allen Beschaffenheiten, wie sie in der Erfahrung vorkommen. Insofern haben Mathematik und Physik einerlei Gegenstände, nur mit dem Unterschiede, daß der Mathematiker von allen Beschaffenheiten abstrahirt, und nur die Form der Körper als ausgedehnter Größen im ruhenden Zustande in Erwägung ziehet, der Physiker aber diese Körper vorzüglich insofern sie in Beziehung sind, betrachtet. Beides sowohl Materie als Form derselben gehört in das Gebiet der Physik. Und da ihr Hauptgegenstand Bewegung

ἡ αυτα. ἡ γαρ ὑλη, τῳ ταυτης δεκτικη λεγεται ειναι Φυσις, και αἱ γενεσεις και το Φυεσθαι τῳ απο ταυτης ειναι κινησεις, και ἡ αρχη της κινησεως των Φυσει οντων, αὐτη εστιν ενυπαρχουσα πως ἡ δυναμει ἡ εντελεχειᾳ. Physicor. II. c. 1.

6) Aristot. Physicor. II. c. 1. τα μεν γαρ Φυσει οντα ταυτα Φαινεται εχοντα εν ἑαυτοις αρχην κινησεως, τα μεν κατα τοπον, ταδε κατα αυξησιν και Φθισιν, τα δε κατα ἀλλοιωσιν.

7) Aristotel. Physicor. II. c. 1. κατα Φυσιν δε ταυτα τε (ὁσα την τοιαυτην εχει αρχην) και ὁσα τουτοις ὑπαρχει καθ' αὐτα. cap. 8.

gung (κινησις) und deren letzter Grund iſt, und es überhaupt vier Arten von Gründen oder Urſachen giebt, nehmlich Materie, Form, wirkende Urſache und Endzweck, ſo macht die Unterſuchung der Naturobjecte nach dieſen verſchiedenen Rückſichten das Object der Naturwiſſenſchaft aus [8]).

Dieſe Erörterung des Begriffs einer Naturwiſſenſchaft und ihres Objects iſt ein großes Verdienſt des Ariſtoteles, ungeachtet ſie in verſchiedenen Rückſichten noch manches zu wünſchen übrig läßt, was aber von ihm nicht gefodert werden kann, weil es eine gründliche Unterſuchung der Erkenntniß und ihrer Grenzen vorausſetzt. Man wird daher ihm gerne verzeihen, daß er die nothwendigen Principien der Natur nicht in dem Verſtande, ſondern in der Natur ſelbſt ſuchet, daß er das formale und materiale in der Erörterung nicht unterſcheidet; man wird ihm die Frage erlaſſen, ob ein ſolches Princip, aus welchem alle Erſcheinungen der Natur vollſtändig abgeleitet werden können, ein möglicher Gegenſtand der Erkenntniß ſey. Aber mit mehr Recht kann man tadeln, daß er in dem Begriff der Naturwiſſenſchaft das Object, welches er wirklich dafür anſiehet, nicht deutlicher beſtimmt hat. Denn aus der ganzen Abhandlung erhellet, daß dieſes die Bewegung in dem weitläufigen Sinne iſt, welchen das Wort κινησις hat. Seine Abſicht gehet dahin, die immanenten Principien der Bewegung zu unterſuchen; aber weil er ohne kritiſche Principien verfährt, und daher den Unterſchied zwiſchen dem Immanenten und Tranſcendenten nicht gewahr nimmt, ſo gehet zuletzt, ohne es ſelbſt zu bemerken, das Reſultat hervor, daß es keine Natur, das iſt kein immanenes

8) Ariſtot. Phyſicor. II. c. 2. §. 7. επει δε αιτιαι τεσσαρες, περι παντων τα Φυσικα ειδεναι, και εις παντας αναγων το δια τι, αποδωσει Φυσικως την ὑλην, το ειδος, το κινησαν, το δ' ενεκα.

nentes Princip der Bewegung, sondern nur ein transcendentes, das Urwesen giebt.

Hier ist der Einfluß der Platonischen Philosophie unverkennbar. Denn sonst würde ein Philosoph, der es sich so angelegen seyn ließ, das Hyperphysische, worauf Platos Ansicht führte, wenigstens aus der Naturphilosophie wegzuschaffen, nicht am Ende auf ein alle Natur übersteigendes Princip gekommen seyn, welches sich von dem Platonischen durch wenig mehr als durch andere Ausdrücke, und durch eine etwas veränderte Kette von Prämissen unterscheidet, wenn man davon wegsiehet, daß das Urwesen, obgleich von der Welt verschieden, doch weit enger mit derselben zusammenhängt, als in dem Platonischen System.

Daraus entsteht nun auch ein zweiter Fehler, daß er für seine Untersuchung keine scharfen Grenzen ziehet noch sie genau beobachtet, daß er in der Physik den Beweis für das Daseyn des Urwesens nicht allein, sondern auch die Eigenschaften desselben abhandelt, welches eigentlich Gegenstand der Metaphysik ist [9]). Eine Entschuldigung bleibt noch übrig, daß Aristoteles in der Physik nur die letzte Ursache aller Veränderungen der Welt, oder die Abhängigkeit derselben von dem Urwesen zeigen, in der Metaphysik aber die Eigenschaften dieses Wesens habe entwickeln wollen. Indessen ist doch auch diese Grenze nicht ganz genau beobachtet.

Die Vieldeutigkeit des Worts κινησις und αιτια ist auch für diese Untersuchungen nicht von allem Nachtheil gewesen. Sie war zum wenigsten mit Ursache, daß Aristoteles mehrere Erscheinungen aus einerlei Ursachen zu erklä-

9) Aristoteles Physicor. II. c. 7. διττας δε αι αρχαι αι κινησεις Φυσικως, ων η ετερα ε Φυσικη. ε γαρ εχει κινησεως αρχην εν εαυτη. τοιουτο δ' εστιν ει τι κινει μη κινουμενον.

klären suchte, welche doch ganz verschiedenartig sind, und daß er die Erscheinungen der organischen und unorganischen Natur nicht unterschied. Das letzte war aber auch mit eine Folge davon, daß er nicht mit dem Plato übereinstimmte, der die Zweckmäßigkeit in der Natur ursprünglich von der Weltbildenden Vernunft ableitete, sondern diese selbst in die Natur hineinlegte, obgleich zuletzt wenn man auf das letzte Princip der Natur siehet, die Abweichung nicht sowohl in dem Resultate, als in dem Ideengange liegt.

Bei dem allen ist nicht zu leugnen, daß Aristoteles durch diesen ersten Versuch einer Naturwissenschaft die Bahn gebrochen, eine Menge von Untersuchungen auf die Bahn gebracht, woran vorher nicht gedacht worden, (wir dürfen unter andern nur an die wichtigen Untersuchungen über Raum und Zeit erinnern) und mehrere wichtige Begriffe mehr entwickelt und aufgeklärt hat.

Die Methode, welche er dabei befolgt ist, besteht darin, daß er nach einer Widerlegung des eleatischen Systems, und der Aufzählung der abweichenden Meinungen der Philosophen über die Principien der Natur, diese in ihrer Allgemeinheit aufstellt, einige Begriffe über Natur, Ursache, Zufall, Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit bestimmt, darauf nach Erklärung des Begriffs von Veränderung und ihrer Arten, einige Begriffe erörtert, welche mit jenem als Bedingungen zusammenhängen, als Unendliches, Raum, leerer Raum, Zeit, und dann zur Untersuchung seines Hauptgegenstandes, der Veränderung vorzüglich der Bewegung und ihrer Principien fortschreitet.

Wir wollen nun Aristoteles Untersuchungen über die Natur so vollständig und zusammenhängend darstellen, als nur möglich ist, ohne uns jedoch genau an seinen Ideengang zu halten. Wir werden uns dabei der größten Kürze befleißigen.

Daß die Natur ein realer Gegenstand der Erkenntniß ist, kann nicht bewiesen werden, bedarf aber auch keines Beweises, da es eine unwiderlegliche Thatsache ist, die nur durch Etwas weniger Gewisses bewiesen werden könnte [10]). Aber es giebt einige Behauptungen der Philosophen, mit welchen die Wirklichkeit der Natur nicht bestehen kann. Dahin gehört die Behauptung der Eleaten, daß kein Werden, sondern nur ein Seyn möglich, daß das Universum eine unveränderliche Substanz sey. Daher steht die Widerlegung derselben mit Recht an der Spitze der ganzen Abhandlung; nur trift sie nicht den eigentlichen Punct des eleatischen Systems, welchen Aristoteles gar nicht ahndete. Aristoteles betrachtet das ganze eleatische System als ein Mißverständniß, welches durch die Unkunde der mancherlei Bedeutungen der Begriffe, Ding und Einheit und durch die einseitige Auffassung der einen unter mehreren entstanden sey, und daß daher der Grundsatz, aus Nichts entsteht nichts, nicht auf jenes Resultat führe, wenn man nur zwischen dem negativen und privativen Dinge unterscheide. Denn es sey gar wohl möglich, daß aus Etwas etwas Anderes hervorgehe, in Rücksicht dessen jenes ein μη ον nicht an sich, sondern nur zufällig sey [11]).

Aus

10) Aristoteles Physicor. II. c. 1. ὡς δ' εςιν ἡ Φυσις πειρασθαι δεικνυναι, γελοιον. Φανερον γαρ, ὁτι τοιαυτα των οντων εςι πολλα, το δε δεικνυναι τα Φανερα δια των αΦανων, ȣ δυναμενȣ κρινειν εςιν το δι' ἀυτο, καὶ μη δι' ἀυτο γνωριμον.

11) Aristoteles Physicor. I. c. 1, 2. 3. 8. ἡμεις δ' αυτοι Φαμεν, γιγνεςθαι μεν ȣδεν ἁπλως εκ μη οντος, ὁμως μεντοι γιγνεςθαι εκ μη οντος, ὁιον κατα συμβεβηκος.

Aus der Uneinigkeit der Philoſophen in Anſehung der Principien ſchloß Ariſtoteles, daß es mehrere geben müſſe, die einander entgegen geſetzt ſind. Denn giebt es mehrere Principien, ſo können ſie weder von einander noch von etwas andern abgeleitet ſeyn [12]). Sie können aber auch nicht der Zahl nach unendlich ſeyn, denn ſonſt wäre es unmöglich, das was durch ſie begründet wird, zu erkennen. Denn das Unendliche iſt kein möglicher Gegenſtand der Erkenntniß [13]).

Es entſteht etwas, aber nicht alles aus jedem, ſondern nach beſtimmten Geſetzen. Das Weiße entſteht aus dem Nichtweißen, das Geordnete aus dem Ungeordneten, und das Ungeordnete aus dem Geordneten. Alles entſteht aus dem Entgegengeſetzten. Eben ſo iſt es, wenn etwas aufhört zu ſeyn; es gehet dann in das Entgegengeſetzte über. Bei jeder Veränderung müſſen alſo zwei entgegengeſetzte Dinge ſeyn [14]).

Da aber dieſe beiden Entgegengeſetzten nicht bleibend ſind, denn eins tritt an die Stelle des andern, und ſich nicht ſelbſt hervorbringen können, ſo muß noch ein drittes ſeyn, das beharret, ein Subſtrat (ὑποκειμενον), an welchem die entgegengeſetzten Zuſtände wechſeln,

12) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 4. 5. δει γαρ τας αρχας μητε εξ αλληλων ειναι, μητε εξ αλλων, και εκ τουτων παντα.

13) Ariſtotel. Phyſicor. I. c. 6. μια μεν γαρ αρχ ὁιον τε, ὁτι αρχ ἐν τα εναντια, απειρες δε ε, ὁτι ακ επιϛητον το ον εϛαι.

14) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 5. ἁπαν αν γιγνοιτο το γιγνομενον κἀι Φθειροιτο το Φθειρομενον η εξ εναντιων η εις εναντια και τα τουτων μεταξυ τα δε μεταξυ εκ των εναντιων εϛιν.

dieses ist zuletzt die Materie. Wegen der Vergänglichkeit ist nun weder das eine noch das andere Entgegengesetzte zu einem Princip tauglich, da jedes Princip etwas Beharrendes seyn muß [15]). Dem ungeachtet gehören die entgegengesetzten Dinge unter bestimmte Gattungsbegriffe, Form und Beraubung, und diese, als allgemeine Begriffe, sind etwas Bleibendes, und sind zu Principien tauglich. Wenn nehmlich etwas entsteht, so ist erstlich etwas das wird, (die Form) und etwas, welches jenes wird, das Subject; der Form aber ist immer etwas entgegengesetzt, welches durch die Form von dem Subjecte ausgeschlossen wird. Wird ein Hause unordentlich unter einander liegender Steine, Hölzer, zu einem regelmäßigen Ganzen, einem Hause verbunden, so erhält sie eine Form, durch welche das Entgegengesetzte, Unregelmäßigkeit ausgeschlossen wird. Kein wirkliches Ding kann anders gedacht werden, als bestehend aus einem Substrat und der Form, durch welche das Substrat bestimmt wird. Von dem Begriff der Form ist der Begriff der Beraubung unzertrennlich; denn ist ein Subject etwas, so ist es das Gegentheil nicht. Also muß auch bei jeder Veränderung ein Subject, die Form und die Beraubung vorhanden seyn [16]).

Es

15) Aristoteles Physicor. I. c. 5. ετι δε εσιν αλλα αλλων προτερα εναντια, και γινεται ἑτερα εξ αλλων οἱον γλυκυ και πικρον και το λευκον και το μελαν. τας δ' αρχας αει δει μενειν. — απορησειε γαρ αν τις, πως ἡ πυκνοτης την μανοτητα ποιειν πεφυκεν, ἡ αὐτη την πυκνοτητα. c. 6.

16) Aristoteles Physicor. I. c. 7. Φανερον ὁτι αναγκη ὑποκειϑαι τι το γιγνομενον, και γαρ ποσον και ποιον, και προς ἑτερον, και ποτε, και πι γιγνεται ὑποκειμενε τινος, δια το μονην την κσιαν μηδενος

Es giebt also drei Principien: Materie, Form Beraubung. Die beiden letzten sind einander entgegengesetzt, eins hebt das andre auf, nicht aber das erste den beiden andern. Subject und Form sind positive Principien, die Beraubung nur ein negatives. Die Materie ist zwar auch negativ, aber nur beziehungsweise, die Beraubung aber ist es an sich; die Materie ist beinahe Substanz, aber die Beraubung gar nicht [17]). Diese Principien sind eigentlich im Grunde nichts weiter als der Grundsatz der Beharrlichkeit, dessen erster Entdecker nicht Aristoteles, sondern Plato war. (Man sehe 2. B. S. 352. ff.) Allem Veränderlichen liegt etwas Beharrliches zum Grunde. In der Sinnenwelt ist das letzte Substrat alles Veränderlichen die Materie. Darin stimmen beide überein. Aber nach Plato ist die Form erst zur Materie hinzugekommen, nach dem Aristoteles aber ist sie mit derselben wesentlich verbunden, obgleich sie durch Abstraction von derselben getrennt werden kann. Plato löset dieses Grundgesetz in zwei Grundbegriffe, Substanz und Accidenz, Aristoteles aber in drei Substanz, Form und Beraubung auf. Aber drei Principien daraus zu machen, möchte er selbst nach seinen Begriffen nicht rechtfertigen können, da die Beraubung

νος κατ' αλλα λεγεσθαι ὑποκειμενα, τα δ' αλλα παντα κατα της ὐσιας — το γιγνομενον ἁπαν αει συνθετον ἐστι, και ἐστι μεντοι το γιγνομενον, ἐστι δε τι, ὁ τοτο γινεται, και τοτο διττον, η γαρ το ὑποκειμενον, ἡ το αντικειμενον, λεγεται δε αντικεισθαι μεν το αμουσον, ὑποκεισθαι δε τον ανθρωπον.

17) Aristoteles Physicor. I. c. 9. ἡμεις μεν γαρ ὑλην και στερησιν ἑτερον ειναι φαμεν, και τοτων το μεν ουκ ον ειναι κατα συμβεβηκος την ὑλην, την δε στερησιν καθ' αὐτην, και την μεν ἐγγυς και ουσιαν πως την ὑλην, την δε στερησιν ουδαμως, c. 7.

etwas Negatives, oder wenn man lieber will, die Verneinung der erstern Form, und daher als etwas Positives gedacht, mit der Form in einen und denselben Begriff zusammenfällt.

Einigen scheint die Natur in dem Substrat oder Materie jedes Naturdinges zu bestehen; weil z. B. das grüne Holz das Vermögen hat, in seiner Art fortgepflanzt zu werden, nicht aber das durch die Kunst besonders geformte, z. B. ein Bette. Allein wenn man bedenkt, daß jedes Ding nur dann erst das ist, was es ist, wenn es seine bestimmte Form hat, so ist eher die Form als die Materie die Natur eines jeden Dinges, und die Materie ist nur der Möglichkeit nach das Ding, was es durch die Form wirklich wird [18]).

Es giebt vier Arten von Ursachen, Materie, das Existirende, woraus etwas gemacht ist, z. B. das Erz der Statue; die Form und das Modell, der Begriff von dem Wesentlichen, was etwas ist oder werden soll; die wirkende Ursache und der Endzweck, wozu etwas ist, und zwar sowohl der letzte Zweck, als die Mittelzwecke. Der letzte Zweck ist die Vollkommenheit, das Beste jeder Sache [19]).

Von einer und derselben Sache kann es mehr als eine Ursache geben, weil Ursache in mehr als einer Bedeutung genommen wird; auch von einer Begebenheit eine Reihe von Ursachen, welche näher oder entfernter sind. Jederzeit aber muß man so viel als möglich, die letzte Urs

18) Aristoteles Physicor. II. c. 1. και μαλλον φυσις αυτη (ἡ μορφη) της ὑλης. ἑκαστον γαρ τοτε λεγεται, ὁταν εντελεχειᾳ ἡ μαλλον, ἡ ὁταν δυναμει.

19) Arist. Phys. II. c. 3.

Ursache aufsuchen, z. B. ein Mensch bauet, weil er ein Baumeister ist; er ist aber ein Baumeister, weil er die Baukunst versteht. Dieses ist der entferntere Grund, welcher auch bei dem nächsten schon vorausgesetzt wird [20]).

Außer einigen wenig bedeutenden Bemerkungen über den Gebrauch des Begriffs Ursache, findet man über diesen wichtigen Begriff nichts. Der Grund davon liegt theils darin, daß das Wort vieldeutig ist, und im Allgemeinen, worauf Aristoteles vorzüglich ausgehet, sich nicht viel sagen läßt. Dann ist auch in dem Begriff Natur schon ein Hauptmerkmal dieses Begriffs enthalten, nehmlich die regelmäßige Folge des einen auf das andere [21]). Aus dem Grunde würde es vielleicht weder unter diesem noch unter jenem Begriff erörtert. Zudem ist der Begriff durch den alltäglichen Gebrauch so bekannt und geläufig, daß er keiner weitern Untersuchung zu bedürfen scheint. Anstatt dessen untersucht Aristoteles ein paar andere verwandte Begriffe, die bisher ohne alle Prüfung nicht allein im gemeinen Leben, sondern selbst auch von Philosophen gebraucht worden waren, nehmlich die Begriffe, Glück und Zufall.

Man sagt, dies oder jenes geschehe durch Zufall und Glück; es scheint also dadurch eine Art von Ursache bezeichnet zu werden. Da aber auf der andern Seite jede Begebenheit ihre Ursache hat, so scheint dadurch aller Zufall aufgehoben zu werden. Der Begriff muß darüber entscheiden. Alles dasjenige, was nothwendig, was immer oder meistentheils nach einer Regel geschiehet, ist vom Zufall ausgeschlossen. Er findet nur bei Begebenheiten

20) Aristot. Physicor. II. c. 3.

21) Aristotel. Physicor. II. c. 8. ταυτα μεν γαρ κατα παντα τα φυσει, η αει ουτω γινεται η ως επι το πολυ.

statt, welche nicht gewöhnlich sind. Alles was durch Vernunft und die Natur geschiehet (also nach einer festen Regel) hat seinen Zweck. Geschiehet aber etwas, das zu einem Zwecke dienet, aber nicht nach einer Regel, nicht durch die bestimmte Ursache, so ist es Zufall (αυτοματον), welcher bei Wesen, die sich ihrer Zwecke bewußt sind. Glück (τυχη) heißt. Die Sphäre des Zufalls ist, die ganze todte und lebende Natur, des Glücks aber nur der Wirkungskreis der Menschen [22]). Die Begebenheiten, welche vom Zufall abhängen, haben allerdings auch ihre Ursachen, nur sind es keine von Menschen zu bestimmenden Ursachen, und ihnen daher verborgen. Der Zufall ist daher etwas Ueberraschendes, Unvermuthendes, auf welches niemand rechnen kann [23]). Zufall und Glück sind daher keine ersten, sondern abgeleiteten Ursachen, und sie setzen schon Natur und Vernunft voraus. Denn beide können zwar eben das wirken, was die Natur und die Vernunft bewirket, aber diese Wirkungsart kommt keinem Dinge wesentlich, und in der Regel, sondern nur als Ausnahme von der Regel, das ist zufällig zu. Es muß daher schon Wesen geben, die eine Natur haben, und

22) Aristotel. Physicor. II. c. 4. 5. ἡ τυχη αιτια κατα συμβεβηκος εν τοις κατα προαιρεσιν των ἑνεκα τε. διο περι το αυτο διανοια και τυχη — το αυτοματον επι πλειον εστιν. το μεν γαρ απο τυχης, απο ταυτοματε, τετο δε ε παν απο τυχης.

23) Aristoteles Physicor. II. c. 5. και εστιν ὡς ἑδεν απο τυχης δοξειεν αν γιγνεσθαι· παντα γαρ ταυτα ορθως λεγεται ὁτι ευλογως, και το ειναι Φαναι τι παραλογον την τυχην, ορθως. ὁ γαρ λογος η των αει οντων η των ὡς επι το πολυ, ἡ δε τυχη εν τοις γιγνομενοις παρα ταυτα· ὡς' επειδη αοριστα τε ἑτως αιτια, και ἡ τυχη αοριστον.

und sich Zwecke vorsetzen, ehe Zufall und Glück gedenkbar sind. Und wenn daher auch der Zufall Ursache der Welt wäre, so müßte doch Natur und Intelligenz als Ursache vor diesem gesetzt werden [24]).

Die Natur wirkt zweckmäßig. Denn da alles, was durch die Natur geschieht, immer oder gewöhnlich nach einer Regel geschiehet, dieses also nicht vom Zufall herrühren kann, so muß es zu einem Zweck geschehen. Wenn bei einem Dinge ein gewisser Zustand die Vollkommenheit desselben ausmacht, so beziehet sich die ganze Reihe des Wirkens auf diese, als den letzten Zweck. So wie also etwas wirket, so bestimmt es die Natur, und wie die Natur es bestimmt, so wirkt es auch, wenn kein Hinderniß vorhanden ist. Es geschiehet aber alles in der Natur zu gewissen Zwecken; also ist sie auch zu gewissen Zwecken eingerichtet [25]). Da nun die Natur theils aus Materie, theils aus Form besteht, diese aber die Vollkommenheit jedes Dinges ausmachet, um deren willen alles übrige ist, so ist diese der Grund,

24) Aristoteles Physicor. II. c. 6. επει δ' εςι το αυτοματον και ἡ τυχη αιτια ὡν αν η νȣς γενοιτο αιτιος, η φυσις, ὁταν κατα συμβεβηκος αιτιον τι γενηται τȣτων αυτων, ȣδεν δε κατα συμβεβηκος εςι προτερον των καθ' ἀυτο, δηλον ὁτι ȣδε το κατα συμβεβηκος αιτιον προτερον τȣ καθ' ἀυτȣ· ὑςερον αρα το αυτοματον και ἡ τυχη και νȣ και φυσεως.

25) Aristoteles Physicor. II. c. 8. ετι εν ὁσοις τελος τι εςι, τȣτȣ ἑνεκα πραττεται το προτερον και το εφεξης. ȣκȣν ὡς πραττεται, ȣ̓τω πεφυκε, και ὡς πεφυκεν, αν μη τι εμποδιζῃ, ȣ̓τω πραττεται ἑκαςον. πραττεται δε ἑνεκα τȣ, και πεφυκεν αρα τȣτȣ ἑνεκα.

Grund, daß die Natur nach Zwecken wirket [26]). Es findet daher in der Natur eben dasselbe Verhältniß statt, als in den Werken der Kunst. Auch die Natur verfehlt zuweilen ihre Absicht, wie der Künstler; Mißgeburten und alles was von der gewöhnlichen Form abweichet, sind solche Versehen der Natur. Aber das ganze Thierreich, selbst das Pflanzenreich beweiset augenscheinlich, daß in der Natur nichts umsonst, nichts zwecklos ist, und daß die Natur nach Zwecken wirket [27]). Es ist ungereimt, wenn man aus der Ursache die Natur für keine Kraft halten will, welche nach Zwecken wirket, weil man in ihr keine Vernunft wahrnimmt, welche sich Zwecke vorstellet, und die Mittel dazu mit Ueberlegung wählet. Denn auch die Kunst räsonnirt nicht. Die Natur gleichet einem Arzte, der sich selbst curiret. Wäre die Schiffsbaukunst in dem Holze, sie würde auf dieselbe Weise, wie die Natur wirken [28]).

Nothwendigkeit kommt der Natur nicht allein in Beziehung auf mechanische Wirkungen, sondern auch in Beziehung auf das Zweckverhältniß zu. Ein Haus bestehet aus mancherlei Stoffen, von denen die schwersten unten, die leichtesten oben befindlich sind; es kann nicht ohne diese seyn, aber es ist doch nicht dieser wegen. Soll ein Haus

26) Aristoteles Physicor. II. c. 8. και επει ἡ Φυσις διττη, ἡ μεν ὡς ὑλη, ἡ δ' ὡς μορφη, τελος δε αὐτη, τα τελος δε ἑνεκα των αλλων, αὐτη αν ειη ἡ αιτια ἡ ἑ ἑνεκα.

27) Aristoteles Physic. II. c. 8.

28) Aristoteles Physicor. II. c. 8. ατοπον δε και το μη οιεσθαι ἑνεκα του γινεσθαι, εαν μη ιδωσι το κινουν βουλευσαμενον, και τοι και ἡ τεχνη ἑ βουλευεται.

Haus von dieſer Beſchaffenheit ſeyn, ſo ſind Materialien von dieſer Beſchaffenheit nothwendig. Dieſes iſt die bedingte Nothwendigkeit, welche in dem Verhältniß der Materie zur Form, als dem Zwecke der Natur beſteht, und Aehnlichkeit mit einem hypothetiſchen Vernunftſchluſſe hat. Die Materie beſtimmt aber nicht den Zweck; denn wenn auch jene vorhanden, ſo iſt darum noch nicht der Zweck vorhanden. Eher kann man ſagen, daß die Form die Materie beſtimme, und Urſache derſelben iſt [29]).

Die Natur iſt das Princip der Veränderung und Bewegung. Die Unterſuchung der letzten iſt alſo ein wichtiger Gegenſtand der Naturwiſſenſchaft, oder vielmehr dieſe iſt gar nicht möglich, wenn man keine Erkenntniß von jener hat [30]).

Das Wort κινησις wurde ſchon von dem Plato in einer weitern und engern Bedeutung, für die Veränderung überhaupt und für Bewegung im Raume gebraucht. Ariſtoteles gebraucht es in der weitern Bedeutung. Er konnte auch mit allem Recht alle Veränderungen mit einem Worte Bewegung bezeichnen, da er eigentlich die Wiſſenſchaft der Naturweſen abhandelt, welche

29) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 9. εξ ὑποθεσεως εν το αναγκαιον αλλ' ουχ ὡς τελος· εν γαρ τῃ ὑλῃ το αναγκαιον, το δ' ἑ ἑνεκα εν τῳ λογῳ. — ὡστε ει εσαι οικια, ταυτα αναγκη γινεσθαι η ὑπαρχειν η ειναι, η ὁλως την ὑλην αυτην ἑνεκα του — ε μεντοι δια ταυτα ἐστι το τελος. — Φανερον δη ὁτι το αναγκαιον εν τοις Φυσικοις το ὡς ὑλη λεγομενον και αι κινησεις αι ταυτης, και αμφω μεν τῳ Φυσικῳ λεκτεαι αι αιτιαι· μαλλον δε ἡ τινος ἑνεκα. αιτιον γαρ τουτο της ὑλης, αλλ' ουχ αὑτῃ γε τελος.

30) Ariſt. Phyſ. III. c. 1.

che im Raume sind, an denen jede Veränderung auch im Raume geschieht. Daher behauptet er, daß die Bewegung im Raume jeder andern Bewegung zum Grunde liege. Nur bleibt er diesen Grenzen des Worts nicht getreu, indem er auch nicht sinnlichen Wesen z. B. der Seele und Gott zwar keine Bewegung, aber doch Bewegkraft beilegt. Indessen läßt sich das einigermaßen entschuldigen, weil das Wort κινειν auch überhaupt thätig seyn bedeutet.

Indessen würde er den Begriff faßlicher und bestimmter entwickelt haben, wenn er in der Erörterung desselben nicht von dem Begriff Bewegung, sondern Veränderung ausgegangen wäre, und ihn als das Correlatum von Substanz betrachtet hätte. Allein der Gesichtspunct Bewegung als etwas an einem Ding an sich vorgehendes zu erklären, und die Allgemeinheit des Begriffs erschwerten die Untersuchung, die schon an sich nicht leicht ist, noch mehr. Es darf daher auch nicht befremden, daß er zuweilen die Erzeugung und das Vergehen (γενεσις, φθορα), als eine Art von Bewegung betrachtet, welche er aber in der Folge davon unterscheidet.

Veränderung findet nur bei wirklichen Gegenständen statt. Alles was ist, ist entweder möglich oder auch wirklich, und das wirkliche ist als Substanz von bestimmter Quantität und Qualität und so weiter nach den übrigen Categorien gedenkbar. Alles was sich verändert, verändert sich entweder in Ansehung des Subjects oder in Ansehung seiner Quantität und Qualität oder in Ansehung des Orts. Mehr Arten der Veränderung giebt es nicht [31]). Die Veränderung ist nun überhaupt, da sich bei jedem Dinge Möglichkeit und Wirk-

31) Aristoteles Physicor. III. c. 1. μεταβαλλει γαρ αει το μεταβαλλον η κατ' ουσιαν, η κατα ποσον, η κατα ποιον, η κατα τοπον — ωστε ουδε κινησις εστι μεταβολη ουδενος εσται παρα τα ειρημενα.

Wirklichkeit unterscheiden läßt, die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es ist. Das heißt jedes Ding läßt sich als möglich und als wirklich denken, und wirklich ist es dann, wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen ist. Der Uebergang nun von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist Veränderung. κινησις) [32]). Bestimmter würde man sich ausdrücken, wenn man sagte: Veränderung, Bewegung ist die Wirklichmachung des Möglichen, insofern es möglich ist. Denn er bedient sich der Ausdrücke ενεργεια und εντελεχεια, welche beide sowohl Wirklichkeit, als Thätigkeit, wodurch etwas wirklich wird, bedeuten. Ungeachtet seine angeführten Beispiele, sich sowohl nach der ersten als nach der zweiten Bedeutung erklären lassen, so entscheidet er sich doch endlich für die zweite. Denn, sagt er, jedes Ding kann bald in Thätigkeit, bald in Unthätigkeit seyn. An einem zu bauenden Werke kann entweder gearbeitet werden oder nicht. Wird daran gearbeitet, so ist die Wirklichmachung des möglichen Bauwerks, das Bauen, und dieses ist die Bewegung, nicht das Haus, denn ist es vollendet, so findet keine Thätigkeit mehr daran statt [33]).

Die

32) Aristoteles Physicor. IX. c. 1. διηρημενα δε καθ' εκαστον γενος τα μεν εντελεχειᾳ, τα δε δυναμει, ἡ τα δυναμει οντος εντελεχεια, ἡ τοιατον. κινησις εστι.

33) Aristoteles Physicor. III. c. 3. ενδεχεται γαρ εκαστον ὁτε μεν ενεργειν ὁτε δε μη. οἱον το οικοδομητον ἡ οικοδομητον, και ἡ τα οικοδομητα ενεργεια, ἡ οικοδομητον, οικοδομησις εστιν. η γαρ ταυτο εστιν ἡ οικοδομησις, ἡ ενεργεια τα οικοδομητα η ἡ οικια· αλλ' ὁταν οικια ᾖ, ουκετ' οικοδομητον εστι.

Die Veränderung ist nun zwar eine Thätigkeit, aber eine unvollkommene; denn sie ist die Thätigkeit dessen, was wirken kann, aber noch nicht wirket. Daher ist die Veränderung etwas Unbestimmtes und schwer zu erklärendes. Denn sie kann im eigentlichen Sinne weder zur Möglichkeit, noch zur Wirklichkeit gezählet werden, und sie ist mehr als das Mögliche, und weniger als das Wirkliche [34]).

Was in Bewegung ist, dem kommt, wenn es sich nicht bewegt, Ruhe (ηρεμια) zu. Indem es nun in diesem Zustande wirket, um die Ruhe aufzuheben, wirkt es auf sich durch Berührung, und leidet zugleich. Es ist also die Bewegung Veränderung sowohl in dem Bewegenden als in dem Bewegten, (beide stehen in Wechselwirkung), sie ist aber von verschiedener Art, in jenem ein Wirken, in diesem ein Leiden [35]). Das Bewegende giebt dem Bewegten immer eine bestimmte Form, welche die Urquelle und die Ursache der Bewegung ist, z. B. ein Mensch erzeugt den andern, d. i. er macht, daß aus einem möglichen Menschen ein wirklicher Mensch wird. Das Wirkende verähnlicht sich das Leidende, und das Leidende gehet gleichsam in das Wirkende über [36]).

Bei

34) Aristoteles Physicor. III. c. 3. ἡτε κινησις ενεργεια μεν τις ειναι δοκει, ατελης δε· αιτιον δ' ὁτι ατελες το δυνατον, ἁ εςιν ενεργεια κινησις, και δια τετο δη χαλεπον αυτην λαβειν τι εςιν.

35) Aristoteles Physicor. III. c. 2. ὡ γαρ ἡ κινησις ὑπαρχει, τετῳ ἡ ακινησια, ηρεμια. το γαρ προς τετῳ ενεργειν ἡ τοιετον, αυτο το κινειν εςι, τετο δε ποιει θιξει· ὡςε ἁμα και πασχει.

36) Aristoteles Physicor. III. c. 2. ειδος δε αει οισεται τι το κινεν ητοι τοδε η τοιονδε η τοσονδε, ὁ εςαι αρχη και αιτιον της κινησεως, ὁταν κινῃ

οιον

Bei der Veränderung beharrt das Subject, an dem die Veränderung vorgeht, z. B. der Menſch wird geſund, wird krank. Daher iſt das Entſtehen und Vergehen eines Dinges keine Veränderung [37]). Es giebt alſo nur

ειον ὁ εντελεχειᾳ ανθρωπος ποιει εκ του δυναμει οντος ανθρωπου ανθρωπον. de generat. et corrupt. I. c. 7. και ὁλως το ποιητικον ὁμοιουν ἑαυτῳ το πασχον. το τε γαρ ποιουν και το πασχον εναντια ἐχι, και ἡ γενεσις εις τ'ουναντιον· ὡς' αναγκη το πασχον εις το ποιουν μεταβαλλειν.

37) Ariſtotel. de generatione et corrupt. I. c. 4. αλλοιωσις μεν ουν εχιν, ὁταν ὑπομενοντος του ὑποκειμενου, αιςθητου οντος, μεταβαλλη εν τοις αυτου παθεσιν, ἡ εναντιοις ουσιν, ἡ μεταξυ. ὁταν δ' ὁλον μεταβαλλη, μη ὑπομενοντος αιςθητου τινος ὡς ὑποκειμενου του αυτου, γενεσις ἡδη το τοιουτον, του δε φθορα. — Einen andern Grund führt er Phyſicor. V. c. 1. an. αδυνατον γαρ το μη ον κεινειςθαι, ει δε τουτο και την γενεσιν κινησιν ειναι. Allein da unter dem μη ὁν nicht ein Unding (ἁπλως μη ὁν) verſtanden wird, denn in dieſem Sinne iſt nach Ariſtoteles kein Entſtehen möglich, ſondern nur etwas, das etwas noch nicht wirklich iſt, es aber werden kann, alſo ein mögliches Ding, de generatione et corrupt. I. c. 3. ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch das Entſtehen und Vergehen nach der oben angeführten Erklärung eine Veränderung κινησις ſeyn ſollte. Indeſſen bleibt Ariſtoteles ſich darin nicht gleich, und zählet zuweilen, z. B. Phyſicor. III. c. 1. und 2. (Siehe Note 36) de anima I. c. 3. auch γενησις und φθορα, unter dem Gattungsbegriff κινησις auf. Es iſt die Folge von dem zuweilen nicht genug beſtimmten Begriff, welcher ſowohl das Verhältniß des Accidenz

nur drei Arten von Veränderung, nehmlich Veränderung eines Subjects in Ansehung der Quantität, Wachsthum und Abnehmen (αυξησις, φθισις) in Ansehung der Qualität oder der Accidenzen Veränderung im engern Sinne (αλλοιωσις) und in Ansehung des Orts Bewegung (φορα) [38].

Jede Veränderung ist etwas Stetiges; ohne Raum und Zeit ist keine Veränderung möglich [39]. Daher muß vor allen Dingen von Raum und Zeit, dem Unendlichen und den damit zusammenhängenden Begriffen gehandelt werden. Diese Untersuchungen gehören zu den verdienstvollesten des Aristoteles, weil sie nicht allein die Kritik alles vorhergehenden Forschens über diese Gegenstände enthalten, sondern auch durch scharfsinnige Analyse der Begriffe die Speculation so weit führen, als sie ohne kritische Erwägung des Erkenntnißvermögens reichen konnte. Man findet selbst mehrere Aeußerungen, welche der Entdeckung des wahren Ursprungs dieser Begriffe nahe waren.

Die Untersuchung über den Raum betrifft folgende Fragen: ob es wirklich einen Raum giebt, und wie er ist [40].

Die

zur Substanz, als das der Wirkung zur Ursache in sich begreift, und daß Aristoteles bald auf dieses, bald auf jenes mehr achtet.

38) Aristotel. de generat. et corrupt. I. c. 4. ὁταν μεν ουν κατα το ποσον ἡ ἡ μεταβολη της εναντιωσεως, αυξησις και φθισις, ὁταν δε κατα τοπον φορα, ὁταν δε κατα παθος και το ποιον αλλοιωσις.

39) Aristoteles Physicor. III. c. 1. de anima I. c. 3.

40) Arist. Phys. IV. c. 1.

Die erste Frage hat keine Schwierigkeit. Denn es ist eine allgemeine Vorstellungsart, daß alles, was ist, irgendwo ist. Nur allein das Unding ist an keinem Raum, es ist nirgends. Ferner erhellet die Wirklichkeit desselben aus Veränderungen der physischen Welt. Denn wo jetzt Wasser ist, z. B. in einem Gefäß, da tritt an die Stelle des ausgegossenen Wassers Luft. Was nun verschiedene Körper in sich faßt, das muß etwas von dem Enthaltenen verschiedenes seyn. Die Bewegung der Körper z. B. des Feuers und der Erde beweisen nicht allein die Wirklichkeit des Raums und Orts, sondern auch daß er von wirksamen Einfluß in der Natur ist. Denn jeder Körper strebt nach dem ihm natürlichen und angemessenen Ort, z. B. nach Oben oder nach Unten. Diese Raumverhältnisse sind nicht etwa bloß relativ in Beziehung auf uns, (denn da ändert sich z. B. die rechte und linke Gegend nach unserer Stellung ab) sondern sie sind in der Natur gegründet, und unveränderlich. Das Leichte und das Feuer bewegt sich nach Oben, das Schwere und die Erde nach Unten. Diese Gegenden sind nicht nur durch ihre Lage, sondern auch durch ihren Einfluß verschieden. Auch selbst bei mathematischen Figuren, ob sie gleich in keinem Raume sind, wird doch in ihrer Lage gegen uns die rechte und linke Seite unterschieden. Der Raum ist also etwas Wirkliches von den Körpern verschiedenes, und jeder sinnlich wahrnehmbare Körper ist im Raume [41]).

Die Schwierigkeiten, eine Erklärung von dem Raume zu geben, empfand aber Aristoteles sehr. Er sucht zuerst den Gattungsbegriff zu bestimmen, worunter den Raum gehört. Aber da stößt man auf große Schwierigkeiten. 1) Der Raum ist kein Körper, ob er gleich drei Dimensionen wie dieser hat, denn sonst wären zwei Körper in einem Raume. 2) Ist der

41) Arist. Phys. IV. c. 1.

Körper im Raume, so muß es auch aus demselben Grunde einen Raum für Flächen und überhaupt für die Grenzen der Körper geben. Nun läßt sich aber kein Unterschied zwischen einem Punct und dem Raum des Punctes denken. Läßt sich aber von diesem kein Raum denken, so läßt er sich auch nicht von Flächen und so weiter denken [42]). 3) Was soll der Raum seyn? Er ist nach seiner Natur weder ein Element, noch aus Elementen, weder aus sinnlichen noch nichtsinnlichen zusammengesetzt. Denn er ist kein Körper, ob er gleich eine Größe hat. Nun sind aber die Elemente der sinnlich wahrnehmbaren Körper selbst Körper, und aus nichtsinnlichen Elementen entsteht keine Größe [43]). 4) Der Raum läßt sich nicht als Ursache von etwas Wirklichen denken; er ist weder Stoff noch Form, noch wirkende Ursache noch Endzweck. 5) Er kann nicht die Materie noch die Form seyn. Denn diese lassen sich nicht von den Objecten absondern, wie der Raum, der etwas von den Objecten verschiedenes seyn muß, da er bald diesen, bald jenen Körper einnimmt. Insofern aber der Raum Körper einschließt und begrenzt, ist er von der Materie verschieden. Es folgte auch daraus, daß der Raum im Raume wäre, und daß der Raum verginge, wenn z. B. aus Wasser Luft wird. Der Raum bleibt aber, wenn auch alles, was im

42) Aristoteles Physicor. IV. c. 1. διαστηματα μεν ουν εχει τρια, μηκος και πλατος και βαθος, οις οριζεται παν σωμα, αδυνατον δε σωματον τοπον ειναι, εν αυτω γαρ αν ειη δυο σωματα.

43) Aristoteles Physicor. IV. c. 2. μεγεθος μεν γαρ εχει, σωμα δ' ουδεν. εστι δε τα μεν των αισθητων σωματων στοιχεια σωματα· εκ δε των νοητων στοιχειων ουδεν γινεται μεγεθος.

im Raume iſt, zu ſeyn aufhörte [44]). 5) Wenn endlich alles, was iſt, im Raum iſt, ſo wird auch nach Zenos Einwurfe, ein Raum für den Raum, und ſo ins Unendliche fort, ſeyn müſſen [45]).

Dieſe Schwierigkeiten in Anſehung der Natur des Raums machen zugleich ſeine Realität zweifelhaft. Soll daher eine Erklärung befriedigen, ſo muß ſie ſowohl den Eigenſchaften des Raums angemeſſen ſeyn, als auch jene Schwierigkeiten auf eine ſo vollkommene Weiſe löſen, daß zugleich die Quelle derſelben entdeckt wird [46]).

Die Eigenſchaften des Raums, die von ſeiner Natur unzertrennlich ſind, ſind folgende: 1) der Raum iſt das Erſte, was einen Körper, der einen Raum einnimmt, umſchließt; 2) er iſt von dem Objecte, das ihn einnimmt, verſchieden; 3) der nächſte Raum iſt weder gröſſer noch kleiner als das Object; 4) iſt von den Objecten trennbar; 5) Jeder Raum hat die Abmeſſung nach Oben und Unten; 6) Jeder Körper ſtrebt nach dem ihm eigenthümlichen Ort und beharrt in demſelben [47]).

44) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 1. 2. το μεν γαρ ειδος και ἡ ὑλη ου χωριζεται του πραγματος, τον δε τοπον ενδεχεται. — ου γαρ απολλυται ὁ τοπος, των εν αυτω φθειρομενων.

45) Ariſt. Phyſ. IV. c. 1.

46) Ariſt. Phyſ. IV. c. 4.

47) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. αξιουμεν δη τον τοπον ειναι πρωτον μεν περιεχον εκεινο, ου τοπος εϛι, και μηδεν του πραγματος ειναι, ετι τον πρωτον τοπον μητε ελαττω μητε μειζω, ετι μητε απολειπεσθαι ἑκαϛου, και χωριϛον, προς δε τουτοις παν-

So treffend bezeichnete Aristoteles den Weg, den man in dieser Untersuchung zu nehmen hatte; aber ihm gelang es doch nicht auf demselben zum Ziele zu gelangen, weil er den Begriff nicht vollständig entwickelte, nur einige Merkmale angegeben, wesentliche und zufällige unter einander gemischt, und endlich auch die vorgezeichnete Methode so gut als nicht befolgt hat. Auch mußte er schon deswegen abirren, weil er nach seiner Ansicht den Raum als Etwas Aeußeres sich denken mußte.

Nachdem er den Unterschied zwischen dem relativen und absoluten Raume [48]) aufgestellt hat, gehet er von der Bemerkung aus, daß, wenn es keine örtliche Bewegung gäbe, man gar nicht nach einem Raume fragen würde, und daß man daher hauptsächlich den Himmel in Raume vorstelle, weil er beständig in Bewegung ist [49]). Man sagt, ein Körper ist in dem Himmel als in dem Raume, weil er in der Luft, und die Luft in dem Himmel, dem Universum ist. Der Körper ist aber nicht in der ganzen Luft, (sonst würde der Raum und der Körper, der den Raum einnimmt, einander nicht gleich seyn), sondern nur die Grenze, das was den Körper umschließt. Von der Art ist nun der nächste Ort

παντα τοπον εχειν το ανω και κατω, και φερεσθαι φυσει και μενειν εν τοις οικειοις τοποις εκαστον των σωματων, τουτο δε ποιειν η ανω η κατω.

48) Aristoteles Physicor. IV. c. 2. τοπος ὁ μεν κοινος, εν ᾧ απαντα τα σωματα εστιν, ὁδ' ιδιος εν ᾧ πρωτῳ.

49) Aristoteles Physicor. IV. c. 4. ουκ αν εζητειτο ὁ τοπος, ει μη κινησις τις ην ἡ κατα τοπον. δια γαρ τουτο και τον ουρανον μαλιστα οιομεθα εν τοπῳ, ὁτι αει εν κινησει.

Ort jedes Körpers [50]). Dasjenige, was etwas in ſich hält, iſt entweder von dem Enthaltenen nicht abgeſondert ſondern mit ihm zuſammenhängend, oder getrennt; im erſten Falle iſt das Enthaltene in dem Enthaltenden nicht wie in einem Raume, ſondern wie der Theil in dem Ganzen, es bewegt ſich nicht in, ſondern mit demſelben, in dem zweiten Falle iſt es in einem Raumverhältniß, und berühren ſich beide, ſo iſt es in einem eigenthümlichen Orte, der Grenze des umſchließenden, welche weder ein Theil des Enthaltenen, noch größer als der Abſtand aller Puncte des Körpers iſt, und er kann ſich in demſelben bewegen [51]).

Der Raum muß nothwendig eins von den vieren ſeyn, entweder die Form oder die Materie, oder der Abſtand zwiſchen dem Umfange des Körpers, oder die Schranken des Körpers. Nun aber iſt er weder das erſte, noch das zweite nach dem Vorhergehenden, noch auch das dritte, denn ſonſt würde der Raum etwas veränderliches, und in einem Raume unendliche Räume ſeyn. **Alſo kann der Raum nur die Schranken des umgebenden Körpers ſeyn** [52]). So wie ein Gefäß ein beweglicher Ort iſt, ſo iſt **der Raum ein unbeweglicher Behälter, daher iſt der Raum die erſte unbewegliche Grenze des umſchließenden, und**

50) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. επει δε λεγομεν ειναι ως εν τοπω, τω ουρανω, διοτι εν τω αερι, ουτος δ' εν τω ουρανω, και εν τω αερι δε, ουκ εν παντι, αλλα δια το εσχατον αυτου και περιεχον εν τω αερι Φαμεν ειναι.

51) Ariſt. Phyſ. IV. c. 4.

52) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. σχεδον γαρ τετταρα εσιν, ων αναγκη τον τοπον εν τι εισαι. η γαρ μορφη, η υλη, η διαστημα τι το μεταξυ των εσχατων, η τα εσχατα.

daher ist die Mitte des Himmels, und der letzte Punct der Kreisbewegung (die Erde) im eigentlichen Sinne das Oben und Unten [53]). Alles ist im Raume, was außer sich etwas hat, das es umschließt. Daher ist der Himmel, insofern er das Universum bedeutet, außer welchem nichts ist, in keinem Raume, sondern in ihm ist alles, was ist, und die letzte unbewegliche Grenze des Himmels, welche den beweglichen Himmelskörper berührt, ist der (absolute) Raum [54]).

Es ist auffallend, daß der scharfsinnige Denker nicht ahndete, daß die Grenze des Unbeweglichen, welches das Bewegliche des Körpers berührt, etwas Körperliches, und daher ebenfalls im Raume seyn müsse, und daß er daher noch nicht auf die letzte Erklärung des Raums gekommen sey. Was einigermaßen diese Selbstverständigung bei ihm unmöglich machte, war die Einschränkung des Satzes: alle Körper sind im Raume, auf den: alles Bewegliche ist im Raume [55]). Denn nun schien

53) Aristoteles Physicor. IV. c. 4. εχι δ' ωσπερ το αγγειον τοπος μεταφορητος, ουτως ὁ τοπος αγγειον αμετακινητον. ωςε το του περιεχοντος περας ακινητον πρωτον τουτ' εχιν ὁ τοπος. και δια τουτο το μεσον του ουρανου και το εσχατον το προς ἡμας της κυκλω Φορας δοκει ειναι το μεν ανω, το δε κατω μαλιςα πασι κυριως.

54) Aristotel. Physicor. IV. c. 5. παρα δε το παν και ὁλον ουδεν εχιν εξωθεν του παντος και δια τουτο εν τω ουρανω παντα, ἡ γαρ ουρανος το παν ισως. εχι δε ὁ τοπος ουχ ὁ ουρανος, αλλα του ουρανου τι το εσχατον και ἁπτομενον του κινητου σωματος περας ηγεμουν.

55) Aristoteles Physicor. IV. c. 5. ου γαρ παν το ον εν τοπω, αλλα το κινητον σωμα.

fehlen das Unbewegliche die Grenze für das Bewegliche abgeben zu können, ohne das erste wieder in einen Raum zu setzen. Eigentlich wenn man strenge seyn wollte, wäre also Gott der Raum. Uebrigens gesteht Aristoteles selbst, daß eine Erklärung des Raums, welche allen Merkmalen Genüge thut, schwer sey [56]). Desto mehr ist zu verwundern, daß in einem so langen Zeitraume fast keiner von den vielen Commentatoren des Aristoteles und übrigen Philosophen, die jenem griechischen Muster folgten, sich durch dieses Geständniß aufgefodert fühlte, weiter nachzuforschen. Anstatt dessen suchten sie alle nur die Erklärung ihres Meisters zu rechtfertigen, und mit dem ganzen System einstimmend zu machen, ohne sich in den Sinn kommen zu lassen, daß sie unhaltbar sey.

Nach dieser Theorie des Raums kann es keinen leeren Raum geben. Aristoteles widerlegt die Gründe der Atomisten für die Existenz des leeren Raums sehr weitläuftig, unter welchen der, daß ohne leeren Raum keine Bewegung möglich sey, der vorzüglichste ist. Er setzt dazu noch eigene aus seinem System entlehnte Gründe [57]).

Nirgends muß man den Scharfsinn des Aristoteles mehr bewundern, als in der Erörterung der Zeit. Kein Philosoph außer Kant ist so tief eingedrungen als er, und er durfte nur noch einen kleinen Schritt weiter gehen, um sich des Kantischen Gesichtspuncts zu bemächtigen. Doch mit diesem Schritte wäre er auch über sein System hinausgekommen. Und dies ist Ursache genug, daß er ihn nicht that.

56) Aristoteles Physicar. IV. c. 1. ἐχει δε πολλας απορίας τι ποτε ἐστιν ὁ τοπος. ου γαρ ταυτον φαινεται θεωρουσιν ἐξ ἁπαντων των ὑπαρχοντων.

57) Aristoteles Physicor. II. c. 6-9.

Die Realität der Zeit ist problematisch. Denn wie kann das etwas Reales seyn, was von der Beschaffenheit ist, daß es zum Theil gewesen ist, und nicht mehr ist, zum Theil seyn wird, und noch nicht ist? Wie kann das Realität haben, was aus Theilen besteht, die nicht sind? Denn der Augenblick (das Izt) ist keine Zeit, sondern nur die Grenze, welche das Vergangene und Künftige von einander unterscheidet [58]). Hiermit kann Aristoteles nicht behaupten wollen, daß die Zeit ein Unding sey, sondern nur, daß ihr nicht dieselbe Realität zukomme, als dem Raume, der die Grenze des Körperlichen, Beharrenden ist. Daher thut ihm auch nicht die Erklärung der Pythagoräer, die Zeit sey die Sphäre des Universums, und des Plato, sie sey die Bewegung des Universums, Genüge [59]). Denn nach der ersten müßte man mit der Mehrheit der Welten eine Mehrheit der Zeiten annehmen, da es doch nur eine Zeit giebt; nach der zweiten wäre die Zeit bloß eine Eigenschaft des Bewegenden, da sich doch die Zeit über alles und über alle Gegenstände erstreckt. Jede Bewegung erfolgt schneller oder langsamer, dies paßt nicht auf die Zeit [60]).

Die

58) Aristot. Physicor. IV c. 10. το μεν γαρ αυτου γεγονε και ουκ εστι, το δε μελλει και ουπω εστιν, εκ δε τουτων και ὁ απειρος και ὁ αει λαμβανομενος χρονος συγκειται. το δ' εκ μη οντων συγκειμενον, αδυνατον αν δοξειε κατεχειν ποτε ουσιας.

59) Aristotel. Physicor. IV. c. 10. οἱ μεν γαρ την του ὁλου κινησιν ειναι Φασιν, οἱ δε την σΦαιραν αυτην. Plutarch. de physic. Philos. decret. I. c. 21. 22. Man vergleiche aber 2. B. S. 361.

60) Aristoteles Physicor. IV. c. 10.

Die Zeit iſt nicht die Bewegung oder Veränderung ſelbſt, aber ſie iſt auch nicht gedenkbar ohne Veränderung. Wenn in unſerm Gemüthe keine Veränderung vorginge, oder wenn ſie nicht von uns wahrgenommen würde, ſo würde für uns keine Zeit ſeyn. Beides iſt unzertrennlich mit einander verknüpft. Sobald nur eine Veränderung in dem Innern unſers Geiſtes vorgeht, ohne daß irgend ein Sinn von Außen afficirt wird, ſo haben wir auch eine Vorſtellung von Zeit, und umgekehrt, ſobald wir uns dieſe vorſtellen, muß eine Veränderung vorgehen. Die Zeit muß alſo etwas von der Bewegung Unzertrennliches ſeyn, eine Eigenſchaft oder Verhältniß derſelben [61]).

Alles was ſich bewegt, gehet von Etwas zu etwas Andern über; es wird eine Größe erzeugt. Da nun jede Größe ſtetig iſt, ſo iſt es auch die Bewegung und die Zeit. Die Quantität der Bewegung beſtimmt auch die Quantität der Zeit. Das Vorher und Nachher iſt urſprünglich in dem Raume, und daher auch in der Bewegung und in der Zeit, aber auf eine andere Art. In dem Raume iſt es der Lage nach verſchieden, man kann von dem erſten zum zweiten, und von dieſem zum erſten übergehen, die Folge iſt unbeſtimmt. In der Bewegung folgt Eins auf das Andere, und darin beſteht eben das Weſen der Bewegung. Wird dieſes beſonders vorgeſtellt, ſo entſpringt die Vorſtellung der Zeit. Die Folge iſt beſtimmt, man muß ſich eins nach dem andern vorſtellen, wodurch das Vorhergehende und Nachfolgende begrenzt wird. Jede Begrenzung iſt ein Augenblick, und

61) Ariſtoteles Phyſic. IV. c. 11. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς. ὅταν γὰρ αὐτοὶ μηδὲν μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν, ἢ λανθάνωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι ὁ χρόνος. — ἐπειδὴ οὖν οὐ κίνησις, ἀναγκὴ τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν.

wird noch ein Augenblick und noch einer u. ſ. w. hinzugefügt, ſo ſtellen wir uns die Zeit vor [62]).

Die Zeit iſt alſo das Maaß (die Zahlgröße ἀριθμος) der Bewegung in Anſehung des Vorhergehenden und Nachfolgenden. Das Mehr oder Weniger beſtimmt man durch die Zahl, die gröſſere und kleinere Bewegung durch die Zeit. Unter Zahl wird hier nicht die Zahl in abſtracto, womit man zählt, ſondern das Zählbare und Gezählte (in concreto) verſtanden. Man gehet nehmlich einen Theil der Bewegung nach dem andern durch, und das Zählbare macht hier die Zahl ſelbſt aus [63]). Die Einheit, wodurch die Be-

62) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. επει δε το κινουμενον κινειται εκ τινος εις τι, και παν μεγεθος συνεχες, ακολουθει τω μεγεθει ἡ κινησις. δια γαρ το μεγεθος ειναι συνεχες, και ἡ κινησις εϛι συνεχης. δια δε την κινησιν και ὁ χρονος. ὁσῃ γαρ ἡ κινησις, τοσουτος και ὁ χρονος ἀει δοκει γεγονεναι. το δε δη προτερον και ὑϛερον εν τοπῳ πρωτον εϛιν, ενταυθα μεν δη τῃ θεσει, επι δ' εν τῳ μεγεθει εϛι προτερον και ὑϛερον, αναγκη και εν κινησει ειναι — ἀλλα μην και εν τῳ χρονῳ εϛι το προτερον και ὑϛερον — αλλα μην και τον χρονον γε γνωριζομεν, ὁταν ὁρισωμεν την κινησιν το προτερον και ὑϛερον ὁριζοντες· και τοτε Φαμεν γεγονεναι χρονον, ὁταν του προτερου και ὑϛερου εν τῃ κινησει αισθησιν λαβωμεν. ὁριζομεν δε τῳ αλλο και αλλο ὑπολαβειν αυτο και μεταξυ τι αυτων ἑτερον.

63) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. τουτο γαρ εϛιν ὁ χρονος ἀριθμος κινησεως κατα το προτερον και ὑϛερον — επει δε ἀριθμος εϛι διχως, και γαρ τα ἀριθμουμενον και ἀριθμητον ἀριθμον λεγομεν και ᾧ ἀριθμουμεν, ὁ δε χρονος εϛι το ἀριθμουμενον.

Der

Bewegung gemeſſen wird, iſt der Augenblick (το νυν) ein Moment der Bewegung, durch welches man das Vorher-

ge-

Der Unterſchied zwiſchen αριθμουμενον (womit αριθμητον einerlei iſt) und αριθμος ω αριθμουμεν iſt nicht ganz klar ausgedrückt. Schütz (Progr. Kantianae de temporis notione ſententiae brevis expoſitio Ien. 1788.) erklärt ω αριθμουμεν res ipſae quae numerantur, und το αριθμουμενον ipſa numerandi forma. Uns dünkt Ariſtoteles einen ähnlichen Unterſchied dadurch auszudrücken, als er Metaphyſ. XIII. an einigen Stellen durch αριθμος μαθηματικος, und ειδητικος angiebt. αριθμος μαθηματικος iſt nehmlich das ſymboliſche Zeichen für jede Größe, die Syntheſis von Einheiten ohne alle Rückſicht auf das zu verbindende (μοναδες, daher auch μοναδικος αριθμος Metaphyſicor. V. c. 6.) Daher ſind auch dieſe Zahlen ſelbſt keine Größen. (Metaphyſicor. XIII. c. 8. 9. ὁ γαρ αριθμος εξ αδιαιρετων συγκειται, τα δε μεγεθη κ.) αριθμος ειδητικος iſt die Vielheit des beſtimmten Einartigen; die Einheiten ſind von beſtimmter Art, mit Rückſicht auf die Ideenlehre. Und ſo iſt auch hier αριθμος ω αριθμουμεν, die arithmetiſche Zahl, aber αριθμουμενον die Syntheſis des Einartigen der Bewegung. Auf die Art erklärt ſich Ariſtoteles ſelbſt c. 12. ὁ μεν γαρ χρονος ὁριζει την κινησιν αριθμος ων αυτης, ἡ δε κινησις τον χρονον, και λεγομεν πολυν ἡ ολιγον χρονον, τῃ κινησει μετρουντος, καθαπερ και τῳ αριθμητῳ τον αριθμον, οἱον τῳ ἑνι ἱππῳ τον των ἱππων αριθμον. τῳ μεν γαρ αριθμῳ το των ἱππων πληθος γνωριζομεν, παλιν δε τῳ ἑνι ἱππῳ τον των ἱππων αριθμον αυτον.

gehende und das Nachfolgende in der Reihe der Bewegung unterſcheidet, aber zugleich auch den folgenden an den nächſtvorhergehenden anknüpfet. Dieſes Moment iſt aber das, was der Punct in der Linie, nur mit dem Unterſchiede, daß man bei dem Puncte ſtille ſtehet, bei der Zeit aber ein Moment mit dem andern wechſelt, und keines mit dem andern daſſelbe iſt. Inſofern nun das Jzt die Reihe der Bewegung begrenzt, iſt es keine Zeit, inſofern es zählet, d. i. in eine Zahlreihe verbunden wird, gehört es zur Zeit [64]).

Die Zeit iſt eine ſtetige Größe, das iſt, kein Theil derſelben iſt der kleinſte. Denn die Zeit wird durch die Bewegung beſtimmt; ſo wie nun jede Linie ins Unendliche theilbar iſt, ſo iſt es auch die Bewegung, und die Zeit. Daher iſt, als Größe betrachtet, keine Zeit die kleinſte, wohl aber der Zahl nach [65]).

Die Zeit mißt die Bewegung, und die Bewegung die Zeit, weil eins von dem andern beſtimmt wird [66]). Es wird nehmlich ein Moment der Bewe-

wes

64) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 11. 13. το δε νυν εϛι συνεχεια χρονου — συνεχει γαρ τον χρονον τον παρελθοντα και τον εσομενον και ὁλως περας χρονου εϛιν. εϛι γαρ του μεν αρχη, του δε τελευτη. αλλα τουτ' ουχ ὡϛπερ επι της ϛιγμης μενουσης φανερον. διαιρεσι δε δυναμει· και ἡ μεν τοιουτον, αει ἑτερον το νυν, ἡ δε συνδεσι, αει το αυτο.

65) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. 12. και συνεχης (ὁ χρονος) συνεχους γαρ. — αει γαρ διαιρειται πασα γραμμη, ὡϛε ὁμοιως και ὁ χρονος. ελαχιϛος γαρ κατα μεν αριθμον εϛιν ὁ εἰς η οι δυο, κατα μεγεθος δ' ουκ εϛι.

66) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 13. επει δε το νυν τελευτη και αρχη του χρονου αλλ' ου του

au-

wegung beſtimmt, nach welchem die ganze Reihe der Bewegung gemeſſen wird, wie bei Beſtimmung der Größe einer Länge. Das bekannteſte Zeitmaaß giebt die gleichförmige Kreisbewegung ab. Daher ſcheint die Zeit ein Kreis zu ſeyn, und alle menſchliche Dinge im Kreiſe herum zu gehen [67]).

Etwas iſt in der Zeit, heißt ſo viel als es wird das Seyn (die Dauer deſſelben) durch die Zeit gemeſſen, es iſt ein Theil der Zeit. Da aber über jede Zeit eine andere Zeit vorſtellbar iſt, ſo wie über jede Zahl eine größere, ſo wird auch alles, was in der Zeit iſt, von der Zeit begrenzt. Alles, was in der Zeit iſt, wird auch in der Zeit verändert [68]).

Eigentlich iſt in der Zeit nur das Bewegliche (κινητον), mittelbarer Weiſe wird aber auch das Ruhen-

του, αλλα του μεν παρηκοντος τελευτη, αρχη δε του μελλοντος εχοι αν ωσπερ ὁ κυκλος εν τῳ αυτῳ πως το κυρτον και το κοιλον, ουτω και ὁ χρονος αει εν αρχῃ και τελευτῃ, και δια τουτο αει ἑτερος — και ουχ ὑπολειψει δη.

67) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12. τῳ μεν γαρ χρονῳ την κινησιν, τῃ δε κινησει τον χρονον μετρουμεν — επει δε ὁ χρονος μετρον κινησεως εστι και του κινεισθαι, μετρει δ' ουτος την κινησιν τῳ ὁρισαι τινα κινησιν, ἡ καταμετρησει την ὁλην — c. 14.

68) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12. δηλον δ' ὁτι και τοις αλλοις τουτ' εστι το εν χρονῳ ειναι, το μετρεισθαι αυτων το ειναι ὑπο του χρονου. — επει δ' εστιν ὡς εν αριθμῳ το εν χρονῳ, ληφθησεται τις πλειων χρονος παντος του εν χρονῳ οντος. διο αναγκη παντα τα εν χρονῳ οντα περιεχεσθαι ὑπο του χρονου.

hende (ηρεμουν) durch die Zeit gemeſſen [69]). Alles Veränderliche und Vergängliche, und was zu einer Zeit iſt, zu einer andern aber nicht, iſt nothwendig in der Zeit; auch das was nicht iſt, was aber geweſen iſt, oder ſeyn wird. Kein Object der Zeit iſt hingegen 1) alles was ſich im Begriffe widerſpricht, das Unding 2) alles was ein ewiges unveränderliches Seyn hat, denn das Seyn deſſelben kann nicht durch die Zeit gemeſſen werden [70]).

Da die Zeit das Zählen des Vorher und Nachherſeyns iſt, Zählen aber bloß eine Eigenſchaft der Seele, und im ſtrengſten Sinne, des Verſtandes iſt, ſo folgt daraus, daß ohne Seele keine Zeit möglich iſt. Das andere was vorhanden ſeyn muß, wenn Zeit ſeyn ſoll, die Bewegung und die Folge derſelben, ſetzt nicht die Seele als Bedingung voraus. Zeit iſt aber dann erſt, wenn das gezählet wird [71]).

Nach

69) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12.

70) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12. ὁσα μεν ουν Φθαρτα και γενητα και ὁλως ὁτε μεν οντα, ὁτε δε μη, αναγκη εν χρονῳ ειναι — τα ἀει οντα, ἡ ἀει οντα, ουκ εϛιν εν χρονῳ, ου γαρ περιεχεται ὑπο του χρονου, ουδε μετρειται το ειναι αυτων ὑπο του χρονου.

71) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 14. ἀδυνατου γαρ οντος ειναι του ἀριθμησοντος, ἀδυνατον και ἀριθμητον τι ειναι. ὡϛε δηλον ὁτι ουδε ἀριθμος. — ει δε μηδεν ἀλλο πεφυκεν η ψυχη ἀριθμειν και ψυχης νους, ἀδυνατον ειναι χρονον ψυχης μη ουσης, ἀλλ' ἡ τουτο, ὁ ποτε ον εϛιν ὁ χρονος, ὁιον ει ενδεχεται κινησιν ανευ ψυχης ειναι, το δε προτερον και ὑϛερον εν κινησει εϛιν, χρονος δε ταυτα εϛιν, ἡ ἀριθμητα εϛιν.

Nach Ariſtoteles iſt alſo das Aufeinanderfolgen (das Vorher und Nachher) nicht etwas, das durch die Zeit möglich iſt, ſondern ſelbſt die Bedingung der Zeit. In dem Aufeinanderfolgen liegt aber ſelbſt die Vorſtellung von Zeit. Er iſt daher nicht in der Analyſe dieſes Begriffs auf das Letzte und Urſprüngliche gekommen. Denn nach ſeiner Anſicht iſt die Zeit zwar eine Vorſtellung (etwas Subjectives) die aber durch etwas Aeußeres, die Bewegung und ihre Folge beſtimmt wird.

Mit den Begriffen Größe und Zeit hängt der Begriff des Unendlichen (απειρον) zuſammen [72]). Unendlich iſt 1) dasjenige, was ſich nicht meſſen läßt, weil es ſeiner Natur nach kein meßbarer Gegenſtand iſt, z. B. die Stimme. 2) Was ſich zwar meſſen läßt, aber ſo, daß man nie an ein Ende kommt. 3) was ſich kaum meſſen läßt. 4) was eine Grenze haben kann, aber nicht wirklich hat [73]).

Nach dem eigenthümlichen Begriffe des Ariſtoteles iſt unendlich dasjenige, über welches hinaus immer noch etwas iſt, oder deutlicher, über deſſen Größe noch immer eine Größe zu denken iſt; wo das nicht ſtatt findet, iſt es ein Ganzes (ὅλον) [74]). Dieſes iſt nun entweder in Anſehung des

72) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4.

73) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4. ἑνα μεν οὐν τροπον, το ἀδυνατον διελθειν, τῳ μη πεφυκεναι διϊεναι, ὡσπερ ἡ φωνη ἀορατος. ἀλλως δε το διεξοδον ἐχον ατελευτητον, ἡ ὁ μεγις, ἡ ὁ πεφυκος ἐχειν, μη ἐχει δε διεξοδον ἡ περας.

74) Ariſtotel. Phyſicor. III. c. 6. οὐ γαρ οὐ μηδεν ἐξω. ἀλλ' οὐ αει τι ἐξω τι, τουτο απειρον ἐστι — ᾧ κατα το ποσον λαμβανουσιν, αει τι λαβειν ἐξω ἐστιν, οὐ δε μηδεν ἐξω, τουτ' ἐστι τελειον και ὁλον.

der Zusammensetzung oder der Theilung oder in beider Rücksicht zusammen genommen [75]).

Aristoteles widerlegt nun nach diesem Begriffe die Meinung einiger Philosophen, welche das Unendliche als Princip der Natur angesehen, es daher nicht als Accidenz, sondern als Substanz gebraucht hatten. Der Streit betraf eigentlich die Frage: ob die Welt endlich oder unendlich sey, und zwar nicht in Ansehung des Anfangs in der Zeit (diese Frage kommt an einem andern Orte vor) sondern in Ansehung des Raums und der Theile des Ganzen. Aristoteles behauptet nun die Endlichkeit der Welt als eines Ganzen, zufolge seines Begriffs vom Raume, der nur die Grenze eines Körpers ist, und vermöge des Begriffs eines Ganzen, welches ohne Grenzen nicht denkbar ist [76]). Doch untersucht er diese Frage nicht in ihrer Allgemeinheit, sondern setzt ihr die speciellere an die Seite: giebt es unendliche Körper. Hier ist nun der Sieg offenbar auf seiner Seite. Denn der Verstand kann sich nichts Wirkliches anders als durch etwas begrenzt vorstellen [77]).

Das Resultat ist nun dieses. In der Wirklichkeit giebt es nichts Unendliches, das Unendliche ist nur etwas Mögliches, es liegt in der Vorstellung, daß man sich immer etwas nach und über dem andern vorstellen kann. Was man sich vorstellt, ist jederzeit endlich und begrenzt; daß man aber immer über das Vorgestellte hinausgehen kann, darin besteht die Unendlichkeit. Dieses findet nun statt

75) Aristoteles Physicor. III. c. 4. ετι απειρον απαν η κατα προσθεσιν κατα διαιρεσιν, η αμφοτερως.

76) Aristoteles Physicor. I. c. 4. 5. 6.

77) Aristoteles Physicor. III. c. 5.

statt bei Größen, bei der Zeit und bei der Fortdauer des Menschengeschlechts. Jede (ausgedehnte) Größe läßt sich ohne Ende immer wieder in Größen theilen, und man kommt auf keine, die die kleinste wäre. Ueber jede Zeit läßt sich eine andere denken, und die Menschengattung dauert fort, so daß immer ein Individuum an die Stelle des andern tritt. Bei der ausgedehnten Größe ist das vorgestellte immer etwas beharrendes; bei der Zeit verschwindet es, und ein anderes tritt an die Stelle desselben [78]).

Das Unendliche in der Theilung und Zusammensetzung ist gewissermaßen ein und dasselbe. Es ist nur das umgekehrte Verfahren. So wie man bei der Theilung auf das Unendliche stößt, so muß man eine unendliche Zahl von Zusammensetzungen annehmen, ehe man an die bestimmte Größe kommt [79]). In-

78) Aristoteles Physicor. III. c. 6. λειπεται ουν δυναμει ειναι το απειρον — ὁλως μεν γαρ ὁυτως εςι το απειρον, τω αει αλλο και αλλο λαμβανεςθαι και το λαμβανομενον μεν αει πεπερασμενον ειναι, αλλ' αιειγε ἑτερον και ἑτερον. ετι το ειναι πλεοναχως λεγεται, ὡςε το απειρον ου δει λαμβανειν ὡς το δε τι, ὁιον ανθρωπον, η οικιαν, αλλ' ὡς ἡμερα λεγεται και αγων, ὁις το ειναι ουχ ὡς ουσια τις γεγονεν, αλλ' αει εν γενεσει η Φθορα, ει και πεπερασμενον, αλλ' αει γε ἑτερον και ἑτερον. αλλ' εν μεν τοις μεγεθεσιν, ὑπομενοντος του ληφθεντος τουτο συμβαινει, επι δε των ανθρωπων και του χρονου, Φθειρομενων, ὁυτως ὡςε μη ὑπολειπειν.

79) Aristoteles Physicor. III. c. 6. το δε κατα προςθεσιν το αυτο πως εςι και το κατα διαιρεσιν· εν γαρ τω πεπερασμενω κατα προςθεσιν γινεται

dessen ist es doch nicht möglich, eine Größe sich vorzustellen, welche jede gegebene Größe überwieget; denn so wie man sich eine Größe als möglich denkt, so muß sie auch in der Wirklichkeit seyn können, es giebt aber kein wahrnehmbares unendliches Object. Auch würde folgen, daß etwas größer wäre, als das Weltall [80]). Der letzte Grund davon ist, weil die Materie von der Form begrenzt wird, und das Unendliche gleichsam die Materie ist. Daher ist auch das Unendliche an sich unerkennbar und unbestimmt, denn es hat keine Form, und sein Wesen bestehet nur in der Beraubung [81]). Aber bei abstracten Zahlgrößen kann man sich über jede ins Unendliche eine größere vorstellen [82]).

Zu-

ται αντεσραμμενως. ἡ γαρ διαιρουμενον ἐρατει εις απειρον, ταυτη προστιθεμενον φανειται προς το ὡρισμενον.

80) Aristoteles Physicor. III. c. 7. ὡσε επει απειρον ουδεν εσι μεγεθος αισθητον, ουκ ενδεχεται παντος ὑπερβολην ειναι ὡρισμενου μεγεθους. ειη γαρ αν τι του ουρανου μειζον.

81) Aristoteles Physicor. III. c. 7. κατα λογον δε συμβαινει και το κατα προσθεσιν ὡς μη ειναι δοκειν απειρον ὑτως, ὡσε παντος ὑπερβαλλειν μεγεθους, επι την διαιρεσιν δε ειναι. περιεχεται γαρ ὡς ἡ ὑλη εντος και το απειρον, περιεχει δε το ειδος. — Φανερον ὁτι ὡς ὑλη το απειρον αιτιον εσι, και ὁτι το μεν ειναι αυτῳ στερησις εσι, τα δε κατ' αὐτο ὑποκειμενον το συνεχες και αισθητον. c. 6. Φανερον, ὁτι μαλλον εν μοριου λεγῳ το απειρον, ἡ εν ὁλου. μοριον γαρ ἡ ὑλη του ὁλου.

82) Aristoteles Physicor. III. c. 7.

Zugleich iſt, was an einem Orte iſt, getrennt, was an einem andern Orte iſt. Zwei Dinge berühren ſich, wenn ihre äußerſten Enden zugleich ſind. Aneinanderhängend (εχομενον) was in einer Reihe ſich berührt. Zuſammenhängend (συνεχες), wenn die Grenze des einen und des andern, die ſich berühren, eins und daſſelbe iſt, oder, was durch die Berührung der Theile zu einem Ganzen wird [83]).

Ein zuſammenhängendes Ganze kann nicht aus untheilbaren Theilen beſtehen. Denn ein Atom z. B. ein Punct hat kein letztes Ende; in einem zuſammenhängenden Ganzen müſſen verſchiedene Theile ſeyn, die ſich einander berühren; ein Punct könnte nur den andern als ein Ganzes berühren, daraus entſtände aber kein zuſammenhängendes Ganze. Jede Größe als ein zuſammenhängendes Ganze beſteht alſo aus Theilen, deren jeder wieder in Größen ſich theilen läßt [84]). Hieraus leitet Ariſtoteles einige Lehrſätze her, vermöge deren er die

83) Ariſtoteles Phyſicor. V. c. 3. ἁμα μεν ουν λεγεται ταυτα ειναι κατα τοπον, ὁσα εν ἑνι τοπῳ εϛι πρωτῳ χωρις δε, ὁσα εν ἑτερῳ. ἁπτεϛθαι δε, ὡν τα ακρα ἁμα. εχομενον δε, ὁ αν εφεξης ον ἁπτηται. — συνεχες, ὁταν το αυτο γενηται και ἑν το ἑκατερου περας ὁις ἁπτονται, και ὡϛπερ σημαινει τ' ουνομα, συνεχηται. τουτο δε ουχ ὁιοντε, δυοιν οντοιν ειναι τοιν ϛχατοιν — Φανερον ὁτι εν τουτοις εϛι το συνεχες, εξ ὡν εν τι πεφυκε γινεϛθαι κατα την συναψιν.

84) Ariſtotel. Phyſicor. VI. c. 1. αδυνατον εξ αδιαιρετων ειναι τι συνεχες, ὁιον γραμμην εκ ϛιγμων — το γαρ συνεχες εχει μεν αλλο, το δ' αλλο μερος, και διαιρειται εις ὁυτως ἑτερα και τοπῳ κεχωριϛμενα, c. 2.

Gründe der Eleaten gegen die Bewegung widerleget, nämlich: das Geschwindere legt in gleicher Zeit einen größern, in einer kleinern Zeit einen gleichen und in einer größern einen größern Raum zurück; Zeit und Flächengröße, welche ein Körper durchläuft, lassen sich auf gleiche Weise ins Unendliche theilen; alles was sich bewegt, muß aus Theilen bestehen, weil es von einem Raum zum andern fortrückt; daß eine endliche Fläche in einer unendlichen Zeit nicht kann durchlaufen werden, sondern daß der Raum, die Bewegung und die Zeit in gleichem Verhältniß stehen; daß in einer endlichen Zeit eine endliche Fläche durchlaufen wird, und so wie die Fläche als Größe sich in Gedanken ins Unendliche theilen läßt, so auch die Zeit ins Unendliche theilbar ist [85]).

Bei allem Scharfsinn, den Aristoteles aufgewendet hat, um Zenos Gründe gegen die Bewegung zu widerlegen — und dieses war natürlich ein Hauptgegenstand der Naturwissenschaft — ist es ihm doch nicht gelungen, sie zu entkräften, außer daß er in dem vierten Beweise ein kleines Versehen des Eleaten entdeckte. Der Hauptsatz, auf welchen sich Zenos Beweise gründen, es ist unmöglich, daß ein Körper in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum durchläuft, stehet noch unerschüttert, wie vorher. Aristoteles glaubte ihn dadurch zu entkräften, daß er bewies, die Zeit sey wie jede ausgedehnte Größe der Wirklichkeit nach endlich, der Möglichkeit nach aber in der Theilung unendlich [86]); und Zeno habe dar-

85) Arist. Phys. VI. c. 2. 4. seq.

86) Aristoteles Physicor. VI. c. 2. διο και ὁ Ζηνωνος λογος ψευδος λαμβανει, το μη ενδεχεσθαι τα απειρα διελθειν η ἁψασθαι των απειρων καθ' εκαστον εν πεπερασμενῳ χρονῳ. διχως γαρ λεγεται και

darin geirrt, daß er auf eine andere Art die Zeit als die Länge für begrenzt genommen habe [87]). Allein wenn man auch das Letzte für eine Verirrung wollte gelten laſſen, ſo hat doch Ariſtoteles für die Widerlegung jenes Satzes nicht das geringſte gewonnen, ſo lange er Raum und Zeit für objectiv hält, und nicht zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung unterſcheidet, und dies hat er nicht gethan. Der Unterſchied zwiſchen der Unendlichkeit in der Wirklichkeit und Möglichkeit, rückt die Schwierigkeiten, welche Zeno zuerſt aufdeckte, etwas weiter aus den Augen, ohne ſie wirklich zu heben. Denn eben darum konnte Zeno die Möglichkeit der Bewegung nicht begreifen, weil, wenn der Raum und das Räumliche für Dinge an ſich genommen werden, jede Bewegung ein endloſes Fortrücken von einem Puncte zum andern ſeyn müßte, woraus folgt, daß ein Körper nie eine Fläche durchlaufen

 kann,

και το μηκος και ὁ χρονος απειρον, και ὁλως παν το συνεχες, ἡ τῳ κατα διαιρεσιν ἡ τοις εσχατοις. των μεν ουν κατα το ποσον ἀπειρων ουκ ενδεχεται ἁψασθαι εν πεπερασμενῳ χρονῳ, των δε κατα διαιρεσιν ἐνδεχεται. και γαρ αυτος ὁ χρονος ουτως ἀπειρος ὡσε ἐν τῳ απειρῳ και ουκ εν τῳ πεπερασμενῳ συμβαινει δἰεναι το απειρον, και ἅπτεσθαι των απειρων τοις απειροις ου τοις πεπερασμενοις.

87) de lineis inſecabilibus. Ζηνων ουν παραλογιζομενος, ἀλλως το του χρονου πεπερασμενον λαμβανει, και ἀλλως το του ϛαδιου. τον γαρ ἐωθεν και εις ἑσπεραν χρονον απειρον οντα κατα την διαιρεσιν, καθως και το μηκος ἐϛι κατα την διαιρεσιν, απειρον, πεπερασμενον λαμβανει κατα τα περατα, και ου λαμβανει οὑτως και το ϛαδιον πεπερασμενον κατα τα ακρα δηλαδη, ἀλλ' ὁλως κατα την διαιρεσιν. Phyſicor. VI, c. 9.

kann, weil jeder Theil, so klein er auch sey, aus unendlichen Theilen besteht, durch welche alle er erst hindurch gehen muß, ehe er an den andern Theil kommt. Weil aber diese Theile unendlich sind, so muß er sich eine endlose Zeit bewegen, ehe er sie durchläuft, er kommt also nie an den letzten. Diese Schwierigkeit bleibt, man mag annehmen, die Zeit sey ins Unendliche theilbar oder nicht.

Es kommt alles auf Aristoteles Vorstellung von der Unendlichkeit und der Theilung ins Unendliche an, ob er sie für objectiv oder subjectiv gehalten habe. Es läßt sich beweisen, daß sie nach seiner Ansicht in den Objecten gegründet ist. Wir wollen dieses zuerst von dem Raume, oder weil der Raum in seinem Systeme nur die Grenze des Ausgedehnten im Raume bedeutet, von dem Räumlichen beweisen.

Der Grund der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen ist in der Materie gegründet, welche an sich ohne Form, das ist, ohne Grenze ist [88]). Diese macht es also möglich, daß man sich immer einen Theil nach dem andern ins Unendliche vorstellen kann. Es ist also schon so gut, als wenn Aristoteles die objective Theilbarkeit ins Unendliche behauptet hätte, weil die Möglichkeit ihrer Vorstellung in der Natur der Materie gegründet ist. Daher betrachtet er als ein wesentliches Merkmal des Räumlichen, wie der Zeit, daß kein Theil untheilbar ist, und eben daher sind es stetige Größen (συνεχες) [89]). Hier ist also die Rede nicht von unserer Vorstellungsweise, sondern von der Natur des Objects.

Wenn

88) Arist. Phys. III. c. 6. 7.

89) Aristoteles Physicor. VI. c. 1. Φανερον δε και, ὁτι παν συνεχες διαιρετον εις αει διαιρετα. c. 2.

Wenn nun dieses von dem Räumlichen gilt, so muß es auch von der Zeit behauptet werden. Denn die Zeit ist eine Bestimmung der Bewegung. Was daher der Bewegung zukommt, muß auch der Zeit zukommen. Da nun die Bewegung an dem Räumlichen, was unendlich theilbar ist, geschiehet, so muß die Bewegung und die Zeit ins Unendliche theilbar seyn [90]).

Daher leitet auch Aristoteles ganz richtig die Theilung ins Unendliche von dem Beweglichen im Raume ab [91]). Denn die Bewegung des Räumlichen ist so gut als eine Theilung, weil sie nicht anders kann gedacht werden, als wie ein Fortrücken von einer Stelle zur andern. Und da nun Aristoteles das Wesen jeder stetigen Größe darin setzt, daß jeder Theil derselben wieder aus Theilen bestehet (nicht etwa von uns blos so vorgestellt wird), so muß das Bewegliche unendliche Theile durchlaufen, ehe es von einer Stelle zur andern kommen kann; das ist aber so viel als, es kann nie von einer Stelle zur andern übergehen. Und gerade das ist es, was Zeno wollte. Aristoteles mag noch so viel Gewicht auf die Unterscheidung zwischen der Unendlichkeit in Ansehung der Grenzen (Grenzenlosigkeit, die er

90) Aristoteles Physicor. VI. c. 2. Φανερον, ὁτι πας χρονος εςι συνεχης. αἱμα δε δηλον, και ὁτι μεγεθος ἁπαν εςι συνεχες, τας αυτας γαρ και τας ισας διαιρεσεις ὁ, τε χρονος και το μεγεθος διαιρειται IV. c. 12. ακολουθει γαρ τω μεγεθει ἡ κινησις, τη δε κινησει ὁ χρονος, τω και ποσα και συνεχει και διαιρετα ειναι. VII. c. 3.

91) Aristoteles Physicor. VI. c. 4. ηκολουθηκε δε μαλιςα το διαιρεισθαι παντα και απειρα ειναι απο του μεταβαλλοντος· ευθυς γαρ ενυπαρχει τω μεταβαλλοντι το διαιρετον και το απειρον.

nicht annimmt,) und der Theilung legen, so bleibt Zenos Gegengrund dennoch in seiner ganzen Stärke.

Was den Tadel betrifft, daß Zeno die Zeit aus Augenblicken (των νυν) bestehen läßt, so würde er nur dann gerecht seyn, wenn Zeno die Momente, aus welchen er die Zeit bestehen ließ, als untheilbar und nicht wieder aus Zeittheilen bestehend betrachtete, worüber wir nur aus seinen Schriften urtheilen könnten. Allein Aristoteles macht sich dieses Versehens selbst schuldig, wenn er behauptet: daß die Augenblicke untheilbar sind, weil sonst das Ungereimte folgen würde, daß eine vergangene Zeit ein Theil der zukünftigen, und die zukünftige ein Theil der vergangenen sey. Die Augenblicke seyen daher untheilbar, aber keine Theile der Zeit, denn jeder Zeittheil ist theilbar, sondern nur Grenzpuncte des Vergangenen und des Künftigen [92]).

Es ist schwer sich einen bestimmten Begriff von dem, was Aristoteles eigentlich unter diesen Augenblicken gedacht hat, zu bilden. Keine Theile der Zeit, und doch Grenzpuncte? Sind es nur Ruhepuncte für das Vorstellende, wenn es eine Reihe von Bewegungen durchläuft, und sie vorstellt. So scheint es. Wenn er aber behauptet, daß die Grenze nur dem angehöre, dessen Grenze es ist [93]), so muß man annehmen, daß auch der Augenblick etwas in der Zeit sey. Aber dieses läßt sich selbst nicht mit dem Begriff des Aristoteles von der Zeit vereinigen, daß sie ein Ganzes, dessen Theil jedesmal ein Zeittheil und ins Unends

92) Aristoteles Physicor. VI. c. 3. αναγκη δε και το νυν το μη καθ' ετερον αλλα καθ' αυτο και πρωτον λεγομενον αδιαιρετον ειναι, και εν απαντι τοιουτον χρονω ενυπαρχειν.

93) Aristoteles Physicor. IV. c. 11. τα μεν γαρ περατα εκεινου μονον εστιν, ου εστι περατα.

endliche in Zeittheile getheilt werde, eine Folgerung, die selbst dann noch gültig ist, wenn er unter den Augenblicken bloß imaginäre Abschnitte sich gedacht hätte.

Es ist einleuchtend, daß Aristoteles nur durch den Wunsch, Zenos dritten Beweis gegen die Möglichkeit der Bewegung zu widerlegen, zu diesem Fehlgriff verleitet werden konnte. Zeno sagte: die Bewegung läßt sich nicht anders denken, als daß ein Körper von einer Stelle zur andern fortrückt, er kann das aber nicht, wenn er nicht wenigstens einen Augenblick in der ersten Stelle u. s. w. gewesen ist, und folgerte daraus, daß er daher, indem er sich fortbewege, zugleich ruhe, welches sich widerspricht [94]). Daher nimmt nun Aristoteles an, daß die Augenblicke keine Zeittheile sind. Aber seine Vorstellungsart führt auf eben das Resultat, und er weiß sich zuletzt auf keine andere Art zu helfen, als durch die sonderbare Distinction: das Bewegliche bleibt jeden Augenblick etwas in jedem Theile des Raums, aber es ruhet nicht [95]).

Daß

94) Arist. Phys. VI. c. 9.

95) Aristoteles Physicor. VI. c. 8. ουτως γαρ λεγομεν ηρεμειν, οταν εν αλλῳ και αλλῳ τῳ νυν αληθες η ειπειν, ὁτι εν τῳ αυτῳ και αυτο και τα μερει ει δε τουτ' εστι το ηρεμειν, ουκ ενδεχεται το μεταβαλλον κατα τι ειναι ὁλον, κατα τον πρωτον χρονον. ὁ γαρ χρονος διειρετος ἁπας, ὡστε εν αλλῳ και αλλῳ αυτου μερει αληθες εσαι ειπειν, ὁτι εν τῳ αυτῳ εστι και αυτο και τα μερη. ει γαρ μη ουτως, αλλ' εν ἑνι μονῳ τῳ νυν, ουκ εσαι χρονον ουδενα κατα τι, αλλα κατα το περας του χρονου. εν δε τῳ νυν εστι μεν αει κατα τι μενον, ου μεντοι ηρεμει.

Daß Aristoteles diese Widersprüche und Schwierigkeiten, in welche er sich verwickelt hatte, nicht bemerkte, ist bei einem so scharfsinnigen Denker, wie Aristoteles, zwar auffallend, aber nicht unbegreiflich. Der Gesichtspunct den er gefaßt hatte, verbarg ihm einen großen Theil jener Folgerungen, und der Scharfsinn und die dialectische Kunst, mit welcher er die Gründe seines Gegners angegriffen und seine eigne Theorie entwickelt hatte, trugen dazu bei, ihm die Ueberzeugung von einem völlig erfochtenen Sieg beizubringen. Da er von der Erfahrung ausging, und von der Wirklichkeit der Bewegung überzeugt war, so mußten ihm alle die feinen Zweifel des Zeno als erkünstelt und als Sophistereien vorkommen, und ihre Widerlegung schien ihm daher auch um so leichter.

Nachdem Aristoteles die Bewegung an sich und besonders ihre Möglichkeit untersucht hat, gehet er zur Betrachtung ihres Verhältnisses zur absoluten Ursache der Bewegung über. Dieser Theil seiner Theorie beruhet auf folgenden Sätzen.

Die Bewegung hat keinen Anfang. — Vor jeder Bewegung müssen schon Objecte seyn, die sich bewegen können. Diese müssen entweder ewig seyn, oder zu einer Zeit entstanden seyn, ist das letzte, so muß vor ihnen schon eine andre Bewegung und Veränderung vorausgegangen seyn. Setzt man aber den ersten Fall, daß das Bewegende und Bewegliche vorhanden waren, und daß sie bald ruheten, bald sich bewegten, so mußte eine Ursache da seyn, welche die Veränderung hervorbrachte, eins mußte auf das andere wirken. Es ist auch überhaupt ungereimt, daß keine Bewegung seyn soll, wenn Dinge vorhanden sind, welche bewegen und bewegt wer-

werden können [96]). Keine Bewegung iſt ohne Folge des einen auf das andere. Alſo iſt Bewegung nicht ohne Zeit, und Zeit nicht ohne Bewegung. Läßt es ſich nun nicht denken, daß die Zeit einen Anfang genommen, ſo iſt es auch von der Bewegung ungedenkbar. Die Zeit kann nicht ſeyn, noch gedacht werden ohne Augenblicke, ein Augenblick iſt aber die Grenze zwiſchen dem Vergangenen und Künftigen welche zugleich das Ende der vergangenen und der Anfang der künftigen Zeit iſt auf beiden Seiten deſſelben muß daher vorher und nachher Zeit, alſo auch Bewegung ſeyn. Es giebt alſo keine erſte Bewegung, über welche nicht eine vorhergehende müßte geſetzt werden [97]). Dieſes gilt aber nur von der Bewegung überhaupt und ins beſondere von der örtlichen, denn es läßt ſich wohl denken, daß dieſe oder jene Bewegung angefangen habe, und wieder aufhöre [98]).

Allein wenn die Bewegung keinen Anfang hat, warum ſollte es nicht möglich ſeyn, daß nach vorhergegange-

ner

96) Ariſt. Phyſ. VIII. c. 1.

97) Ariſtotel. Phyſicor. VIII. c. 1. *ει ουν αδυνατον εστι, και ειναι και νοησαι χρονον ανευ του νυν; το δε νυν εστι μεσοτης τις, και αρχην και τελευτην εχον αμα, αλλα αρχην μεν του εσομενου χρονου, τελευτην δε του παρελθοντος, αναγκη αει ειναι χρονον. το γαρ εσχατον του τελευταιου ληφθεντος χρονου εν τινι των νυν εξαι. ουδεν γαρ εστι λαβειν εν τω χρονω, παρα το νυν. ωστε επει εστιν αρχη τε και τελευτη το νυν, αναγκη αυτου επ' αμφοτερα ειναι και χρονον. αλλα μην ειγε χρονος; Φανερον ὁτι αναγκη ειναι και κινησιν, ειπερ ὁ χρονος παθος τι κινησεως.*

98) Ariſt. Phyſ. VIII. c. 2, 7.

ner Ruhe aus einem innern Princip die Bewegung ihren Anfang nähme, wie dieses bei vorstellenden Wesen, und vorzüglich bei dem Menschen der Fall ist. Geschiehet es in der kleinen Welt, warum sollte es nicht auch in der großen möglich seyn? — Die Voraussetzung ist falsch. Der letzte Grund der Bewegung ist nicht in dem Vorstellenden, sondern in den Ausseindingen enthalten. Noch andere Einwürfe werden aufgelöst durch die Erörterung der Frage: ob sich alles immer bewege oder ruhe, oder sich einiges bewege, einiges ruhe, welche er dahin entscheidet, daß sich einiges immer bewege, einiges bald in Ruhe bald in Bewegung sey [99]).

Die Bewegung nimmt kein Ende. Dieses folgt aus denselben Gründen, aus welchen der erste Satz gefolgert wurde. Es müßte immer nach der letzten Bewegung noch eine darauf folgende gedacht werden. Denn wenn etwas aufhört bewegt zu werden, so hört es deshalb noch nicht auf, beweglich zu seyn; nach Aufhebung der Wirklichkeit müßte auch noch die Möglichkeit zur Bewegung aufgehoben werden, wozu wieder eine neue Bewegung gehörte [100]).

Alles was bewegt wird, muß von etwas bewegt werden, der Grund der Bewegung ist entweder in dem Bewegenden selbst, oder in einem andern, z. B. ein Stein wird durch eine Stange, diese durch die Hand, und diese von einem Men-

99) Aristoteles Physicor. VIII. c. 2. χρεμουν γαρ πρωτερον μετα ταυτα βαδιζει κινησαντος των εξωθεν ουδενος, ως δοκει, τουτο δ' εστι ψευδες. ἐρουμεν γαρ αει τι κινουμενον εν τω ζωω των συμφυτων.

100) Arist. Phys. VIII. c. 3.

Menſchen bewegt. Dieſer aber hat den Grund der Bewegung in ſich ſelbſt, ſo wie jedes beſeelte Weſen ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen (αυτο ἑαυτο κινουν) iſt [101].

Es muß ein erſtes Bewegendes geben. Denn es iſt unmöglich, daß ins Unendliche eins von dem andern bewegt werde, ohne an ein Erſtes zu kommen, das nicht von einem Andern bewegt wird, ſondern den Grund ſeiner Bewegung in ſich ſelbſt hat [102].

Dieſes erſte Bewegende kann nicht von einem andern wieder bewegt werden, es muß bewegen ohne bewegt zu werden (το πρωτον κινουν ακινητον). Denn da es ein Bewegendes und Bewegtes und Etwas, wodurch das erſte bewegt giebt; da das Bewegte nicht nothwendig wieder bewegen muß, das dritte bewegt wird und bewegt, und da die Er-

101) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 4. 5. ἁπαντα αν τα κινουμενα ὑπο τινος κινοιτο. τουτο δε διχως. η γαρ ου δι' αυτο το κινουν, αλλα δι' ἑτερον ὁ κινει το κινουν, η δι' αὐτο, και τουτο η πρωτον μετα το εσχατον η δια πλειονων.

102) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 5. ει δη αναγκη παν το κινουμενον ὑπο τινος τε κινεισθαι και η ὑπο του κινουμενου ὑπο αλλου η μη, και ει μεν ὑπ' αλλου κινουμενου, αναγκη τι ειναι κινουν, ὁ ουχ ὑπ' αλλου πρωτον. ει δε τοιουτον το πρωτον, ουκ αναγκη ἑτερον. αδυνατον γαρ εις απειρον ιεναι το κινουν και το κινουμενον ὑπ' αλλου αυτο. των γαρ απειρων ουκ εστιν ουδεν πρωτον. ει ουν ἁπαν μεν το κινουμενον ὑπο τινος κινειται, το δε πρωτον κινουν, κινειται μεν, ουχ ὑπ' αλλου δε, αναγκη αυτο ὑφ' αὑτου κινεισθαι. c. 4.

Erfahrung die Existenz des zweiten und dritten beweiset, so ist es der Vernunft angemessen, wo nicht nothwendig, auch ein Bewegendes anzunehmen, das unmittelbar bewegt das heißt, ohne von einem andern bewegt zu werden [104]).

Hier unterscheidet Aristoteles die unbewegliche erste Ursache der Bewegung (το κινουν ακινητον) von den Wesen, die sich selbst oder willkürlich bewegen (το αυτο κινουν), dergleichen die beseelten Wesen sind, durch folgende Merkmale. Die letzten bringen nur eine Art der Bewegung, nehmlich die Ortbewegung, und auch diese nicht im eigentlichen Sinne hervor. Andere Arten der Bewegungen z. B. Wachsen, Abnehmen hängen nicht von ihrer Willkür ab; sie erleiden vermittelst des Körpers und der umgebenden Aussendinge mehrere Veränderungen, und werden oft durch diese erst in Bewegung gesetzt. Daher bewegen sie sich nicht immer durch ihre eigne Willkür. Alles dieses entfernt Aristoteles aus dem Begriff der ersten unbeweglichen Ursache [105]).

Da

104) Aristotel. Physicor. VIII. c. 5. τριά γαρ αναγκη ειναι το τε κινουμενον και το κινουν και το ω κινει. το μεν ουν κινουμενον αναγκη μεν κινεισθαι, κινειν δ' ουκ αναγκη· το δε ω κινει, και κινειν και κινεισθαι. συμμεταβαλλει γαρ τουτο αμα και κατα τουτο τω κινουμενω ον· δηλον δε επι των κατα τοπον κινουντων. απτεσθαι γαρ αλληλων αναγκη ουτω μεχρι τινος. το δε κινουν ουτως, ω ξειναι μη ω κινει, ακινητον. επει δε ορωμεν το εσχατον, ο κινεισθαι μεν δυναται, κινησεως δε αρχην ουκ εχει, και ο κινειται μεν, υπ' αλλου δε, αλλ' ουχ υφ' αυτου, ευλογον ινα μη αναγκαιον ειπωμεν, και το τριτον ειναι, ο κινει ακινητον ον.

105) Aristoteles Physicor. VIII. c. 6.

Da die Bewegung ewig ist: so muß auch das erste Bewegende ewig seyn, es mag nun eins oder mehrere Wesen der Art geben. Es ist aber der Vernunft angemessener, eines als mehrere anzunehmen; denn in der Natur muß das Bestimmte und Bessere, wenn es möglich ist, vorhanden seyn. Es ist aber hinreichend, wenn ein ewiges Wesen die Ursache der Bewegung für die ganze Natur ist. Dieses erhellet auch daraus; weil die Bewegung stetig, also ein Zusammenhängendes ist: so muß auch die letzte Ursache einzig seyn [104]).

Unter allen Bewegungen ist die Raumbewegung (φορα) die erste. Denn sie ist 1) die Bedingung der beiden andern Arten. Denn das Zunehmen setzt Veränderung voraus. Die Nahrungsmittel sind theils ähnlich, theils unähnlich demjenigen, zu dessen Wachsthum sie dienen; die unähnlichen müssen aber, ehe sie zur Zunahme beytragen können, verähnlichet, das ist, verändert werden. Bei der Veränderung muß ein Veränderndes und Wirkendes seyn, das aus dem Möglichen das Wirkliche macht. Das Wirkende verhält sich zu dem zu Verändernden nicht auf gleiche Weise, sondern es ist demselben bald näher bald entfernter, welches ohne Bewegung im Raume nicht möglich ist. 2) Der Anfang aller Veränderungen ist Verdickung und Verdünnung, z. B. beim Schweren, Leichten, Harten, Weichen, Entstehen und

104) Aristoteles Physicor. VIII. c. 6. ειπερ αϊδιος ἡ κινησις αϊδιον και το κινουν εσαι πρωτον, ει ἑν· ει δε πλειω, πλειω τα αϊδια. ἐν δε μαλλον ἡ πολλα, και πεπερασμενα ἡ απειρα δει νομιζειν. των αυτων γαρ συμβαινοντων, αει τα πεπερασμενα μαλλον λητεον. εν γαρ τοις Φυσει δει τοπεπερασμενον και το βελτιον, εαν ενδεχηται, ὑπαρχειν μαλλον· ικανον δε και ει ἑν, ὁ πρωτον των κινητων αϊδιον ον, εσαι τοις αλλοις αρχη κινησεως.

und Vergehen u. s. w. Verdickung und Verdünnung ist aber nichts anders als Vereinigung und Trennung, welche Veränderung im Raume voraussetzen [105]). 3) Sie ist der Zeit nach eher, als jede andere Veränderung, denn sie kommt allein dem ewigen Wesen zu. Bei jedem einzelnen Dinge, das entstanden ist, scheint sie zwar die letzte zu seyn, weil es erst muß entstanden, und gewachsen seyn, ehe es sich beweget. Allein damit es entstehe, muß ein anderes Wesen schon gewesen seyn. Aber Entstehung kann nicht die erste Bewegung seyn, weil sonst alles, was entstanden ist, auch vergänglich wäre. Daß aber die örtliche Bewegung die erste ist, erhellet schon daraus, daß ihrer nur diejenigen Wesen fähig sind, die vollkommen ausgebildet sind. Kein Object bewegt sich, wenn es eben entstanden, sondern erst wenn es vollkommen ausgebildet ist, hingegen verändert es sich und wächst. Aber das Entstehen und Erzeugen eines Dinges setzt Bewegung im Raume voraus. Daher ist die Bewegung im Raume nach allen Rücksichten die erste und vorzüglichste und eine vorzügliche Eigenschaft derjenigen Wesen, welche in sich selbst den Grund ihrer Bewegung haben [106]).

Die Bewegung im Raume ist entweder in Flächen oder im Kreise. Nur die letzte kann stetig, und ununterbrochen und ewig seyn. **Die Kreisbewegung muß also die erste und vorzüglichste Bewegung seyn.** Daher ist sie auch das Maaß aller Zeitbestimmung [107]).

Die erste unbewegliche Ursache der Bewegung kann keine Größe, keine Theile haben. Denn was eine Größe hat und aus Theilen besteht, ist begrenzt, und kann keine unendliche Kraft haben. Die erste Ursache bewegt aber das erste Bewegliche unaufhörlich, und bewirkt eine unaufhörliche, gleichförmige Kreisbe-

105) Aristoteles Physicor. VII. c. 7.
106) Aristoteles Physicor. VIII. c. 7.
107) Aristoteles Physicor. VIII. c. 8. 9.

bewegung [108]). Ihr Weſen beſteht in einer ewigen unveränderlichen Wirkſamkeit und Leben; daher kommt dem erſten Bewegten eine ewige Bewegung zu. Dieſes iſt aber der Himmel. Die erſte Urſache der Bewegung berühret dieſen, indem ſie ihn bewegt, ohne von dieſem berührt zu werden. Daher iſt alſo die erſte Urſache in dem Himmel [109]).

108) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 10. Φανερον ὁτι αδυνατον το πρωτον κινουν και ακινητον εχειν τι μεγεθος. ει γαρ μεγεθος εχει, αναγκη η τοι πεπερασμενον αυτο ειναι η απειρον· απειρον μεν ον ὁτι κη ενδεχεται μεγεθος ειναι, δεδεικται προτερον εν τοις Φυσικοις· ὁτι δε το πεπερασμενον αδυνατον εχειν απειρον δυναμιν και ὁτι αδυνατον εξιν ὑπο πεπερασμενε κινεισθαι τι απειρον χρονον δεδεικται νυν. το δε γε πρωτον κινεν, αιδιον κινει κινησιν και απειρον χρονον. Φανερον τοινυν ὁτι αδιαιρετον εξι και αμερες και εδεν εχον μεγεθος.

109) Ariſtotel. de Coelo II. c. 3. Θεα δε ενεργεια αθανασια, τετο δ' εξι ζωη αϊδιος. ωςε αναγκη τω θειω κινησιν αϊδιον ὑπαρχειν. επει δε ὁ κοσμος τοιετος (σωμα γαρ τι θειον) δια τετο εχει το εγκυκλιονσωμα, ὁ Φυσει κινειται κυκλω αει. de generat. et corrupt. 1. c. 6. εξι δ' ως ενιοτε Φαμεν, το κινεν απτεσθαι μονε τε κινεμενε, το δ' απτομενον μη απτεσθαι απτομενε, αλλα δια το κινειν κινουμενα τα ὁμογενη, αναγκη δοκειν ειναι, απτομενα απτεσθαι· ωςε ειτι κινει ακινητον ον, εκειν μεναν απτοιτο τα κινητα, εκεινα δ' εδεν. Phyſicor. VIII. c. 10. αλλα ταχιςα κινειται τα εγγυτατα τε κινεντος. τοιαυτη δ' ἡ τε ὁλε κινησις, εκει αρα το λινεν.

Es giebt also eine erste Ursache der Bewegung, die immer bewegt, ohne selbst bewegt zu werden; ein erstes Bewegtes, das immer in Bewegung ist, und Dinge, die bald in Bewegung, bald in Ruhe sind [110]).

Wir haben hier nur die ersten Grundzüge der Naturwissenschaft dargelegt, wie sie Aristoteles entwickelt hat. Es bestätiget sich daraus die Bemerkung, welche wir oben machten, daß dieser Philosoph die letzten Principien nicht in dieser, sondern ausser derselben aufsuchet. Daher ist ihm die Ausführung der Naturwissenschaft weniger gelungen; schon bey der ersten Anlage war sein Gesichtspunct auf das Wesen gerichtet, welches die Natur begründet, und er verliert darüber die Natur selbst beinahe aus den Augen. Einige Untersuchungen z. B. über Zeit und Raum ausgenommen, welche wirklich einen tief eindringenden Geist verrathen, bestehet das Ganze meistens nur in der Analyse einiger Begriffe und der Herleitung einiger Folgen daraus, die schon alle auf das Hauptresultat berechnet sind. Die Untersuchung der Gesetze der Natur, oder der Bewegung ist aus diesem Grunde der Aufmerksamkeit des Philosophen entgangen.

Wenn der Philosoph darin einen richtigen Blick zeigt, daß er die Bewegung als das eigentliche Object der Naturwissenschaft betrachtet: so hat er nur darin geirrt, daß er den Begriff der Bewegung in einem zu weiten Sinne nahm, und daher glaubte, den Grund zu einer allgemeinen Naturwissenschaft gelegt zu haben.

Der Beweis für die Existenz des Urwesens ist im Grunde derselbe, welchen Plato zuerst aufgestellt, und der in der Folge unter dem Namen des cosmologischen mehr Aufsehen gemacht hat. Aristoteles weicht nur darin von seinem Lehrer ab, daß er die Idee des Urwesens noch mehr

110) Physicor. VIII. c. 5.

mehr von allem Empirischen trennte, und daher den Begriff Seele nicht mehr anwendbar auf dasselbe fand, und daß er die Bewegung nicht entstehen, sondern in Ewigkeit fortdauern ließ. Durch das letzte sind einige lästige Fragen vermieden, welche den Akademikern in der Folge viel zu schaffen machten, obgleich Aristoteles Theorie von der Zeit wieder neue Schwierigkeiten anderer Art erzeugt. Was aber die Beweiskraft desselben betrifft: so hat er auch durch die weitläufigere Entwickelung des Aristoteles nichts gewonnen. Wenn die Bewegung keinen Anfang genommen hat, wenn keine zu denken ist, vor welcher nicht eine andere vorhergegangen ist: so scheint es, wäre hier für die Vernunft die Untersuchung nach einem letzten Grunde abgeschnitten, zum wenigsten dürfte sie nicht aus dieser Reihe auf etwas Uebersinnliches überspringen. Die Idee des Absoluten ist der einzige Grund von diesen Speculationen, die Vernunft aber kann keinen Schritt thun, um jenes Absolute zu erkennen, ohne die Idee zu zernichten, oder in ihrer Leerheit darzustellen. Auch davon giebt Aristoteles Philosophie einen auffallenden Beweis, wie wir weiter unten sehen werden.

Aristoteles Räsonnement stützt sich vorzüglich auf zwei Grundsätze: alles, was ist, hat einen zureichenden Grund, und man muß annehmen, daß das Vollkommene und Bessere in der Natur wirklich ist [111]). Der erste ist ein Gesetz des logischen Denkens, welches aber von Aristoteles und so vielen andern Denkern als ein constitutives Princip der Erkenntniß betrachtet wird. Es ist richtig, daß, was ich nothwendig denken muß, für mich denkenden ist, aber es ist ein Fehlschluß, wenn man weiter folgert, daß es darum auch außer mir objective Realität hat — eine Schlußart, welche Aristo-

 teles

111) Arist. Phys. VIII. c. 5, 6. (Siehe Note 104.)

teles in Bestreitung fremder Behauptungen für unstatthaft erklärt, aber bei seinen eigenen Speculationen gelten läßt [112]). Der zweite Grundsatz ist durch nichts erwiesen.

Die übrigen Lehrsätze von dem Urwesen versparen wir bis zur Metaphysik, wohin sie eigentlich gehören.

Zweiter Abschnitt.

Kosmologie.

Die Welt (κοσμος ουρανος) ist der Inbegriff aller Materie und aller Körper, das ist, alles Veränderlichen. Das Wesen, welches allein unveränderlich aber die erste Ursache aller Bewegung ist, gehört nicht mit zur Welt [113]).

Außer der Welt ist kein Raum, weder erfüllter noch leerer, kein im Raum befindlicher Körper, daher auch weder Bewegung noch Zeit. Was also außer der Welt ist, ist weder im Raume noch in der Zeit, es leidet keine Veränderung, es veraltet nicht, sondern es dauert unverändert

112) Aristoteles Physicor. III. c. 8. το δε τη νοησει πιςευειν, ατοπον. — ἑκαςον γαρ αν ἡμων νοησειτις τω πολλαπλασιον ἑαυτȣ αυξων εις ατερον αλλ' ȣ δια τȣτο εξω τȣ αςεως τις εςιν η τηλικȣδε μεγεθȣς, ὁ εχομεν, ὁτι νοει τις, αλλ' ὁτι εςι.

113) Aristotel. de Coelo I. c. 7. ȣδεν αρα ὁλως σωμα εξω τȣ ȣρανȣ. ει μεν γαρ νοητον εςαι εν τοπῳ το γαρ εξω και εισω τοπον σημαινει· ὡς' εςαι αιςθητον, αιςθητον δ' ȣδεν μη εν τοπῳ. c. 9.

ändert in dem ſeligſten Leben und Wirken in alle Ewigkeit fort [114]).

Es giebt nur eine Welt. Denn ſie iſt aus aller Materie gebildet, die zu phyſiſchen Körpern tauglich iſt, und außer ihr iſt kein Körper gedenkbar. Sie iſt daher ein vollſtändiges Ganzes [115]).

Die Welt iſt im Raume begrenzt. Denn es giebt überhaupt keinen Körper, der nicht in Grenzen eingeſchloſſen wäre, und die Welt wird durch die oberſte Sphäre des Himmels begrenzt, außer welcher nichts körperliches mehr iſt. Der Himmel drehet ſich im Kreiſe herum; dieſe Bewegung wäre nicht möglich, wenn ſie endlos wäre; denn da müßte der Körper immer einen Punct nach dem andern berühren, er beſchrieb alſo keinen Kreis. Ueberdem muß jede Figur, auch der Kreis begrenzt ſeyn, weil ſich ohne Begrenzung gar keine Figur denken läßt [116]).

114) Ariſtotel. de Coelo I. c. 9. εξω δε τε ερανε δεδειχται ὁτι ετε εξιν ετ' ενδεχεται γενεσθαι σωμα· Φανερον αρα ὁτι ετε τοπος, ετε κενον, ετε χρονος εξιν εξω θεν. διοπερ ετ' ενιστατω τ'ακει πεφυκεν ετε χρονος αυτα ποιειν γηραικειν, ὁ εξι κενος ενδειξις μεταβολη των ὑπερ την εξωτατω τεταγμενων Φορων, αλλ' αναλλοιωτα και απαθη την αριζην εχοντα ζωην και την αυταρκεζατην διατελει τον ἁπαντα αιωνα.

115) Ariſtotel. de Coelo I. c. 9. Φανερον τοινυν εκ των ειρημενων ὁτι ετε εξιν ἐξω ετ' εγχωρει γενεσθαι σωματος ογκον κενος. εξ ἁπαζης γαρ ἐζι της οικειας ὑλης ὁ πας κοζμος. ὑλη γαρ ην αυτω το Φυσικον σωμα και αιζθητον. ὡζε ετε νυν εισι πλειους ερανοι ετ' εγενοντο ετ' ενδεχεται γενεσθαι πλειους. αλλα ἑις και μονος και τελειος ὁτος ερανος ἐζι.

116) Ariſtotel. de Coelo I. c. 6.

Die Welt hat keinen Anfang und kein Ende; sie ist ewig und unzerstörbar. Diesen Satz konnte Aristoteles schon aus dem herleiten, daß die Bewegung und Zeit keinen Anfang hat. Anstatt dieses Räsonnements zeigt er nur, daß Nichtentstandenseyn und Nieaufhören zu seyn in nothwendigen Zusammenhange, und Entstandenseyn und Unzerstörbarseyn in einem Widerspruche sich befindet. Diesen Widerspruch beweist er auf die Art, daß er bei der Welt ein Seyn zu allen Zeiten zum Grunde legt, womit hernach das zu einer Zeit nicht gewesen seyn, und das einmal nicht seyn werden streitet [117]).

Die Welt hat eine Kugelgestalt. Denn so wie die Zirkelfläche unter den Figuren, so ist die sphärische die vollkommenste Form der Körper, in so fern sich nichts zu ihr hinzusetzen, nichts von ihr wegnehmen läßt, sondern sie in sich selbst vollendet ist. Auch muß die Welt diese Form haben, theils wegen der Kreisbewegung, theils weil außer der Welt kein leerer Raum ist, eine Kugel aber allein den vollen Raum einnehmen kann [118]).

Wir übergehen die übrigen Sätze, weil sie mehr in die Geschichte der Physik als der Philosophie gehören. Nur müssen wir noch mit wenigem seiner Eintheilung der Welt in die sublunarische und himmlische Region, welche Aehnlich-

117) Aristotel. de Coelo I. c. 10. 11. 12. ἁπαν αρα το αειον ἁπλως αφθαρτον· ὁμοιως δε και αγεννητον. ει γαρ γεννητον, εςαι δυνατον χρονον τινα μη ειναι. φθαρτον μεν γαρ εςι το προτερον μεν ον, νυν δε μη ον η ενδεχομενον ποτε ὑςερον μη ειναι, γεννητον δε ὁ ενδεχεται προτερον μη ειναι. αλλ' ȣκ εςιν εν ᾧ χρονῳ δυνατον το αει ον ὡςε μη ειναι ȣτ' απειρον, ȣτε πεπεραςμενον.

118) Aristotel. de Coelo II. c. 4.

lichkeit mit der bekannten Pythagoräischen Meinung hat, wegen ihres Einflusses auf andere Behauptungen, gedenken.

Die Erde macht in dem System der Welt den unbeweglichen Mittelpunct aus, um welchen sich das Ganze im Kreise drehet. Der oberste Kreis des Himmels aber, der unmittelbar durch die erste Ursache der Bewegung in Bewegung gesetzt wird, macht die Grenze der Welt aus. Beide entgegengesetzte Enden bestimmen die Gegend Unten und Oben [119]).

Es lassen sich nur drei Arten einfacher Bewegungen denken, nehmlich nach dem Mittelpuncte, von dem Mittelpuncte, und um den Mittelpunct. Die erste Art ist die natürliche Bewegung des Schweren, der Erde, die zweite des Leichten, des Feuers, die dritte des obersten Kreises, des Himmels. Da nun die Kreisbewegung unter allen die vollkommenste ist, so muß auch derjenige Körper, dem diese wesentlich zukommt, der vollkommenste, und von weit edlerer und vortrefflicher Natur seyn, als die Körper auf unserer Erde [120]).

119) Aristotel. de Coelo II. c. 2. I. 8.

120) Aristotel. de Coelo I. c. 2. ὡς' αναγκη πασαν ειναι την ἁπλην φοραν την μεν αποτου μεσου, την δε επι το μεσον, την δε περι μεσον. — αναγκη και την κυκλῳ κινησιν των ἁπλων τινος ειναι σωματων. — εκ δη τουτων φανερον, ὁτι πεφυκε τις ουσια σωματος αλλη παρα τας ενταυθα συςασεις θειοτερα και προτερα τουτων παντων — διοπερ εξ ἁπαντων αν τις τουτων συλλογιζομενος, πιςευσειεν, ὡς εςι τι παρα τα σωματα δευρο και περι ἡμας ἑτερον κεχωριςμενον τοσουτῳ τιμιωτεραν εχον την φυσιν, ὁσῳπερ αφεςηκε των ενταυθα πλειον.

Weiter ließ sich das Wesen der himmlischen Sphären und der Sterne nicht bestimmen. Er begnügt sich damit, den Himmel den göttlichen Körper zu nennen [121]); das wohl nicht allein darum, weil der Himmel unaufhörlich, ohne Einwirkung eines andern Körpers sich beweget, sondern auch wegen seiner edleren Bestandtheile. Eben darum ist er unveränderlich und unzerstörbar, ohne alles Leiden; die ewige Bewegung erfolgt ohne alle Mühe und Anstrengung, ohne alle Unterbrechung und Abweichung in ewiger Regelmäßigkeit [122]).

Eine einzige Hypothese, die er über die Bestandtheile des männlichen Saamens vorträgt, könnte einigermaßen auf einige Vermuthungen führen, wenn es von großer Erheblichkeit wäre, sie weiter zu verfolgen. Er behauptet nehmlich, daß der eigentlich belebende Theil desselben, die organische Kraft, eine Art von Wärmestoff sey, der keine Aehnlichkeit mit dem gemeinen Feuer, sondern mit der Sonnenwärme, und überhaupt mit demjenigen Stoffe habe, aus welchem die Sonne besteht, und welcher eigentlich das Vehikel der Denkkraft ist [123]).

Es

121) Aristotel. de Coelo II. c. 3.

122) Aristotel. de Coelo I. c. 3. ὡς ειπερ το κυκλῳ σωμα μητε αυξησιν εχειν ενδεχεται μητε φθισιν, ευλογον και αναλλοιωτον ειναι. διοτι μεν ȣν αϊδιον και ȣτε αυξησιν εχον ȣτε φθισιν, αλλ' αγηρατον και αναλλοιωτον και απαθες εςι το πρωτον των σωματων. II. c. 1.

123) Aristot. de generat. animal. II. c. 3. λειπεται δε τον νȣν μονον θυραθεν επεισιεναι, και θειον ειναι μονον. ȣδε γαρ αυτȣ τῃ ενεργειᾳ κοινωνει σωματικη ενεργεια. πασης μεν ȣν ψυχης δυναμις ἑτερȣ-

Es iſt daher nicht befremdlich, wenn er annimmt, daß die untere Welt, welche mit der Himmelsſphäre in ungetrennlichem Zuſammenhange ſtehet, von dieſen gleichſam regiert wird, und die Kräfte der Körper auf der Erde unter dem beſtimmenden Einfluß des Himmels ſtehen [124]). So wenig er ſich auch beſtimmt über dieſen Einfluß erklärt hat: ſo leitet er doch ausdrücklich die Möglichkeit der Erzeugung, des Entſtehens und Vergehens aus der Bewegung des Himmels, und, wie es ſcheint, alles Geiſtige und Thätige in der Natur der untern Welt aus der obern Region ab [125]).

Die

ρε σωματος εοικε κεκοινωνηκεναι, και θειοτερε των καλεμενων ςοιχειων. ὡς δε διαφερεσι τιμιοτητι και ατιμια αλληλων, ὑτω και ἡ τοιαυτη διαφερει φυσις. παντων μεν γαρ εν τω σπερματι ενυπαρχει, ὁπερ ποιει γονιμα ειναι τα σπερματα, το καλεμενον θερμοι, τυτο δ' ε πυρ ὐδε τοιαυτη δυναμις εςιν αλλα το εμπεριλαμβανομενον εν τω σπερματι και εν τω αφρωδει πνευμα και ἡ εν τω πνευματι φυσις, αναλογος κατα τω των ἀςρων ςοιχειω. Cicero gehet alſo zu weit, wenn er Academicar. Quaeſt. i. c. 7. ſagt: quintum genus, e quo eſſent aſtra mentesque ſingulares.

124) Ariſtotel. Meteorolog. I. c. 1. ὁ δη περι την γην ὁλος κοσμος ἑκατερων συνεχης των σωματων — ἐςι δ' ἐξ αναγκης συνεχης πως ὑτος ταις ανωθεν Φοραις, ὡςε πασαν αυτε την δυναμιν κυβερναςθαι ἐκειθεν. ὁθεν γαρ ἡ της κινησεως αρχη πασιν, ἐκεινην αιτιαν νομιςεον πρωτην.

125) Ariſtotel. de generat. et corrupt. II. c. 10. ἐπει δ' ὑποκειται και δεδεικται συνεχης κατα τοις πραγμασι γενεσις και Φθορα, Φαμεν δ' αιτιαν ειναι

Die Sterne bewegen sich nicht durch eigene Kraft, sondern vermittelst der Kreise, an welchen sie angeheftet sind. Er legt aber ausserdem ihnen noch gewisse Seelen bey, als das Princip einer ewigen Lebensthätigkeit und Bewegung, und nennt daher auch den ganzen Himmel beseelt. Daß dieses seine Meinung ist, erhellet daraus, daß er beseelt seyn, und den Grund seiner Bewegung in sich selbst enthalten für identisch nimmt [126]. Dieses scheint aber eine

ειναι την Φοραν τȣ γινεςθαι, Φαμεν ὁτι μιας μεν ȣσης της Φορας, ȣκ ενδεχεται γινεςθαι αμΦω, δια το εναντια ειναι. — δει δε πλειȣς ειναι τας κινησεις και εναντιας η τη Φορα η τη ανωμακια. — διο και ȣχ ἡ πρωτη Φορα αιτια εςι γενεσεως και Φθορας, αλλ' ἡ κατα τον λοξον κυκλον, εν ταυτη γαρ και το συνεχες ἑν εςι και το κινεισθαι δυο κινησεις. αναγκη γαρ ειγε αει εςαι συνεχης γενεσις και Φθοραι αει μεντοι κινεισθαι, ινα μη επιλειπωσιν ἀυται ἀι μεταβολαι, δυο δε, ὁπως μη θατερον συμβαινη μονον. της μεν ȣν συνεχειας ἡ τȣ ὁλȣ Φορα αιτια, τȣ δε προσιεναι και απιεναι, ἡ εγκλισις. — ὡςε ει τῳ προσιεναι και εγγυς ειναι γεννᾳ, και τῳ απιεναι και πορρω γινεςθαι, ταυτο τȣτο Φθειρει.

126) Aristotel. de Coelo II. c. 2. ἡμιν δ' επειδη ὡρίςαι προτερον, ὁτι εν τοις εχȣσιν αρχην κινησεως ἀι τοιαυται δυναμεις ενυπαρχȣσιν, ὑ δ' ȣρανος εμψυχος και εχει κινησεως αρχην αλλ' ὁ σαεχει κινησεως αρχην εν ἑαυτοις εμψυχα οντα. των γαρ αψυχων εν ȣδενι ὁρωμεν ὁθεν ἡ αρχη της κινησεως c. 12. αλλ' ἡμεις ὡς περι σωματων μονον αυτων και μοναδων ταξιν μεν εχοντων, αψυχων δε παμπαν διανουμεθα. δει δε ὡς μετεχοντων ὑπολαμβανειν πραξεως και ζωης. de generat. animal. II. c. 3. III, c. 11.

eine Inconsequenz zu seyn, in so fern er von einem Wesen als letzten Grunde alle Bewegung ableitet, und durch dessen Einwirkung auf das erste Bewegliche, den Himmel, alles übrige in Bewegung setzen läßt. Wenn er aber einmal ein Seelenwesen zur Bewegung der Sterne für nothwendig hielt, so war es consequent, für jeden Stern ein besonderes Wesen dieser Art anzunehmen. Dieses scheint auch nach einigen Stellen seine Meinung gewesen zu seyn [127]).

Ueberhaupt bemerkt man in diesem Theile der Speculation ein gewisses Schwanken zwischen entgegengesetzten Meinungen. Es scheint, als wenn er bei allem Streben, sich

127) Aristotel. de generat. et corrupt. II. c. 10. επει δ'αναγκη ειναι τι το κινουν, ει κινησις εσται, ὡςπερ ειρηται προτερον εν ἑτεροις, και ει αει, ὁτι δει τι ειναι αει, και ει συνεχης, ἑν το αυτο και ακινητον και αγεννητον και αναλλοιωτον. και ει πλειους ειεν ἁι κυκλῳ κινησεις, πλειους μεν (hier scheint eine Lücke zu seyn) πασας δεπως ειναι ταυτας αναγκη ὑπο μεν αρχην. Eben das wird Metaphysicor. XIII. c. 8. weitläufiger ausgeführt. Hr. Vater (Vindiciae Theologiae Aristoteleae p. 57. seq.) findet darin einen Anstoß, daß hier von mehreren ουσιαις ακινητοις die Rede ist, und erklärt daher dieses Buch für unächt. Allein das Anstößige verschwindet, unsers Bedünkens, wenn man auf den Unterschied merkt, welcher zwischen diesen unveränderlichem Wesen und dem ersten der Wesen, (πρωτον ακινητον) angenommen wird, welches mit dem, was Aristoteles in der ersten angeführten Stelle sagt, vollkommen übereinstimmet. Einige Abweichungen in diesen oder jenen Bestimmungen können noch nicht berechtigen, dieses Buch dem Aristoteles abzusprechen. Denn diese finden sich auch in mehrern Schriften, und vorzüglich in der höhern Metaphysik.

sich von einigen speculativen Ideen des Plato zu entfernen, doch oft unwillkürlich wieder zu denselben zurückgekehrt sey. Denn wie wenig fehlt hier, um nicht Platos Meinung von einer Weltseele wieder zu finden. Es ist wahr, er bestreitet, wie es scheint, hier und da diese Hypothese; und vorzüglich scheint dagegen seine Behauptung gerichtet zu seyn, daß die Seele kein αυτοκινητον sey[128]. Allein am Ende kommt man doch auf kein anderes Resultat, als daß zwar Seelen die bewegenden Kräfte der Sterne, aber von anderer und edeler Natur sind, als die Menschen- und Thierseelen und daß sie daher, so wie sie sich auf der Stufenleiter dem Urwesen nähern, immer von andern Dingen unabhängiger sind, und durch nichts Aeußeres afficirt werden[128]. Es war aber freilich fast unmöglich, vor Entdeckung des Gesetzes der allgemeinen Anziehung, sowohl irrige Hypothesen zu widerlegen, als etwas Richtigeres dafür zu geben.

So unhaltbar übrigens auch manche Hypothesen des Aristoteles seyn mögen so dienten sie doch dazu, sich die Welt als ein großes geordnetes Ganze vorzustellen, und er gewann dadurch einen festen Gesichtspunct, für die Beobachtung der Natur, vorzüglich der organischen, um welche er so große Verdienste hat. Die Idee, daß die Natur das Princip der Ordnung und Zweckmäßigkeit ist, eröffnete ihm eine neue Aussicht zur Nachforschung der wechselseitigen Verbindung der Theile zu einem Ganzen und ihrer Zweckbeziehung, und fixirte seinen Blick auf die Natur selbst, ohne ihm zu erlauben, in einem außerweltlichen Wesen den Grund für die Einrichtungen der Natur aufzusuchen. Es leuchtet von selbst ein, wie viel die Bearbeitung der gesammten Naturwissenschaft dadurch gewinnen

128) Aristotel. Physic. VIII. c. 2. 3. 6. de Coelo II. c. 1.

nen mußte, wenn gleich damit noch bei weitem nicht alle Irrthümer und leere Hypotheſen verbannt werden konnten. Zum wenigſten verdanken wir dieſer Anſicht eine Menge trefflicher Beobachtungen, die in allen Schriften des Ariſtoteles über alle Zweige dieſer Wiſſenſchaft zerſtreuet ſind, deren Zuſammenſtellung aber außer dem Plane dieſes Werkes liegt.

Als wiſſenſchaftliches Ganzes betrachtet ſteht dieſer Theil der ſpeculativen Philoſophie dem andern weit nach, die einzelnen Sätze ſind noch zerſtreuet, und noch nicht im Zuſammenhange bearbeitet, noch weniger der reine Theil von dem empiriſchen getrennt. Dieſes kommt daher, daß Ariſtoteles ſich mehr mit einzelnen Theilen der Speculation beſchäftiget, als daß er das Ganze zum Gegenſtande ſeines Nachforſchens macht. Es könnte zwar ſcheinen, als wenn die Philoſophie nichts dadurch eingebüßt hätte als eine Reihe von Sätzen, welche nur eine Scheinwiſſenſchaft gewähren; allein da die Kosmologie dennoch einen weſentlichen Theil der dogmatiſchen Metaphyſik ausmacht, und Ariſtoteles denſelben nicht aus Einſicht in die Grenzen der Erkenntniß, ſondern aus den angegebenen Urſachen einer wiſſenſchaftlichen Bearbeitung entzog: ſo iſt es doch immer als ein wichtiger Schritt zu betrachten, der zur vollſtändigen Ausbildung der dogmatiſchen Philoſophie nicht gethan worden.

Dritter Abschnitt.

Psychologie.

Weit mehr befriediget Aristoteles in dem Theil, welcher von der Seele handelt. Denn obgleich auch hier Speculationen über das Subject des Vorstellens mit Beobachtungen und Reflexionen über die Seelenvermögen und ihre Functionen unter einander gemischt sind, so ist doch hier mehr Zusammenhang zu einem wissenschaftlichen Ganzen. Er hat die Gedanken und Beobachtungen seiner Vorgänger über diesen Gegenstand zusammengestellt und geprüft, seine eignen in einer guten Methode vorgetragen, und durch Beobachtungsgeist, Scharfsinn und angestrengtes Denken die Kenntniß eines Gegenstandes so sehr berichtiget und erweitert, daß seine Psychologie bis auf die neuesten Zeiten herab nicht übertroffen worden ist. Auffallend ist es aber, daß er die scharfsinnigen Untersuchungen des Plato über die Gefühle weder angeführt noch benutzt hat, sondern diesen Theil der Seelenlehre ganz mit Stillschweigen übergehet. Er handelt davon nicht hier, wo die Untersuchung hin gehört hätte, sondern in der Ethik — ein auffallender Fehler des systematischen Fachwerks, welcher überhaupt der griechischen Philosophie eigenthümlich ist, und hauptsächlich von dem Mangel eines bestimmten Princips zur Scheidung der theoretischen und praktischen Philosophie herrühret.

Wir wollen die Hauptsache seiner Psychologie darstellen, um sein Verdienst um dieselbe kenntlich zu machen; sie zerfällt aber in zwei Theile, nehmlich die Propädeutik und die Wissenschaft selbst.

In der Einleitung wirft er einige Fragen in Ansehung der Methode und Behandlung auf, beschäftiget sich

aber

aber dann vorzüglich mit der Geschichte und Prüfung der Begriffe ältern Philosophen von der Seele.

Die Seelenlehre ist ein Theil der Naturlehre und Naturbeschreibung, welcher die Natur, das Wesen und Eigenschaften der Seele untersucht und zu den wichtigsten und schwersten Kenntnissen gehört, jenes, weil sie überhaupt auf jede Erkenntniß und überhaupt auf die Erkenntniß der Natur, als Grundlage der Wissenschaft der organischen belebten Natur großen Einfluß hat, dieses, weil es so schwer ist, zu einer gründlichen Ueberzeugung von diesen Gegenständen zu gelangen [1]). Aus diesem Grunde scheint er diese Erkenntniß nicht als eine Wissenschaft in dem strengen Sinne (ἐπιστήμη) sondern nur in dem weitern Sinne (ἱστορία) zu halten [2]).

Die Puncte, welche vorher müssen untersucht werden, und in welchen die größte Schwierigkeit enthalten ist, sind folgende: 1) unter welche Categorie die Seele gehört, ob sie etwas materielles oder formelles, ob sie zusammengesetzt oder einfach ist. 2) Ob jede Seele unter eine Gattung gehöre, ob sie der Gattung oder der Art nach unterschieden sind; 3) wenn es in dem beseelten Wesen nicht etwa mehrere Seelen, wie einige geglaubt haben, sondern es nur eine giebt, ob die Untersuchung von der ganzen Seele oder von den einzelnen Vermögen, und in diesem Falle,

1) Aristotel. de anima I. c. 1. δοκει δε προς αληθειαν απασαν ἡ γνωσις αυτης μεγαλα συμβαλλεσθαι, μαλιστα δε προς την Φυσιν· εστι γαρ οιον αρχη των ζωων. επιζητειται δε θεωρησαι και γνωναι την τε Φυσιν αυτης και την ουσιαν· ειθ' οσα συμβεβηκε περι αυτην, ων τα μεν ιδια παθη της ψυχης ειναι δοκει, τα δε κοινα και τοις ζωοις δι' εκεινην υπαρχειν.

2) Aristotel. de anima I. c. 1.

Falle, ob sie von den Vermögen selbst oder von ihren Functionen, oder von ihren Gegenständen ausgehen müsse. Diese Frage beantwortet er (II. c. 4.) kurz dahin, daß erst von den Gegenständen, dann von den Verrichtungen, und endlich von den Vermögen gehandelt werden müsse. 4) Ob die Wirkungen der Seele in ihr allein oder zugleich in dem mit ihr verbundenen organischen Körper gegründet sind, ob sie ihr allein als Eigenschaften oder auch zugleich dem ganzen beseelten Wesen beigelegt werden müssen [3]). Alle diese Fragen betreffen nicht die Methode, sondern den Gegenstand der Lehre selbst, und sie konnten daher nicht vor, sondern durch die Untersuchung selbst beantwortet werden. In der That läßt sich aus der Abhandlung die Art und Weise erkennen, wie er einige beantwortet haben würde. Dieses gilt aber nicht von allen. Es ist daher nicht ganz evident, ob diese Fragen Probleme sind, welche er durch die Untersuchung aufzulösen vornahm.

Ueber die Methode, welche hier anzuwenden sey, läßt er nur ein paar Worte fallen, ohne etwas zu entscheiden. Er fragt nehmlich, ob bei der Seelenlehre eben dieselbe Methode anwendbar sey, welche bei allen Objecten der Naturwissenschaft anzuwenden ist, und ob diese die eintheilende oder demonstrative sey. Die Methode, welche er selbst befolgt, bestehet darin, daß er erstlich durch Begriffe das Wesen der Seele festsetzt, und dann die einzelnen Vermögen der Seele durchgehet, und ihre Gesetze nach Beobachtung bestimmt. Beide Untersuchungen sind von einander unabhängig: aber es wäre methodischer gewesen, wenn er die letzte vorausgeschickt hätte, und erst nach Entwickelung dessen, was die Reflexion über das Bewußtseyn lehrt, zu dem Versuch das Wesen der Seele zu erforschen, fortgeschritten wäre. Denn ob er gleich auf diesem Wege auch nicht weiter gekommen wäre, so würde

3) Aristotel. de anima I. c. 1.

würde er doch einen auffallenden Widerſpruch vermieden haben, daß er erſt die Seele für die Form des organiſchen Körpers erklärt, und doch hernach den thätigen Verſtand als eine vom Körper unabhängige für ſich beſtehende Kraft betrachtet. Ariſtoteles vereiniget alſo die rationale und empiriſche Seelenlehre mit einander, oder vielmehr er unterſcheidet beide nicht gehörig, was erſt ſeit der Wolfiſchen Philoſophie geſchehen iſt, Wiſſenſchaften, welche einen verſchiedenen Inhalt haben, und nicht einerlei Verfahren des Verſtandes erfodern. Es iſt daher nicht befremdlich, wenn beide ungleichartigen Theile in Ariſtoteles Pſychologie nicht von einerlei Werth und Gehalt ſind, und wenn in jenem an ſeine Terminologie ein einſeitig aufgefaßter Begriff geknüpft, in dieſem aber viele vortreffliche Beobachtungen und Reflexionen über Thatſachen neben manchen unerwieſenen Hypotheſen, vorkommen.

Die Kritik der ältern Begriffe und Vorſtellungsarten von der Seele iſt — einige Partheilichkeiten abgerechnet — eine ſehr verdienſtvolle Arbeit, und ein guter Beitrag zur Berichtigung mancher einſeitiger, und noch roher Vorſtellungsarten. Alle Denker, ſagt er, ſtimmen darin überein, daß ſich das lebende Weſen von dem lebloſen durch die Bewegung und durch das Empfinden unterſcheidet, und daß daher die Bewegung, das Empfinden und die Unkörperlichkeit die Eigenſchaften der Seele ausmachen [4]). Er zeigt, wie die frühern Denker, nach ihren materialiſtiſchen Syſtemen das Weſen der

4) Ariſtotel. de anima I. c. 2. το εμψυχον δη τα αψυχα δυοιν μαλιστα διαφερειν δοκει, κινησει τε και τω αισθανεσθαι. παρελειφαμεν δε και παρα των προγεγενεσθαι σχεδον ταυτα περι ψυχης — ὁριζονται δε παντες την ψυχην τρισιν ὡς ειπειν, κινησει, αισθησει, τω ασωματῳ. τουτων δε ἑκαστον ανατρεχεσθαι προς τας αρχας.

Seele sich gedacht haben; indem sie bald mehr auf das Empfinden, bald mehr auf die Bewegung Rücksicht nahmen, und darnach die Seele bald aus einem, bald aus mehreren Elementen bestehen ließen. Diese materialistische Vorstellungen bestreitet er mit großem Scharfsinn, und zeigt ihre Unvereinbarkeit mit den Aeußerungen der Seelenkräfte, vorzüglich des Denkens: daß die Bewegung im eigentlichen Sinne, als Veränderung des Orts, keine wesentliche Eigenschaft der Seele seyn könne, weil sie sonst zu einem Körper gemacht würde, und weil es dann denkbar seyn müßte, daß sie den Körper nach Belieben verlassen und in ihn zurück kehren könne, und daß todte Thiere wieder lebendig würden. Auch die Kreisbewegung kann ihr nicht wesentlich seyn, gegen Plato. Eben so wenig ist es denkbar, daß die Seele eine Harmonie, das ist, bloß das Verhältniß der Zusammensetzung körperlicher Theile sey. Die Aeusserungen der Seele lassen sich nicht daraus erklären, und es würde folgen, daß in einem Körper mehrere Seelen vorhanden sind [5]).

Durch diese Kritik hatte Aristoteles so viel gewonnen, daß er sich von dem gröbern Materialismus entfernte, und es deutlicher erwieß, daß der Seele weder Ausdehnung, noch

5) Aristotel. de anima I. c. 2. 3. 4. Partheilichkeit verräth Aristoteles offenbar, daß er Platos Verdienste um die Seelenlehre ganz mit Stillschweigen übergeht, und dagegen nur seinen Begriff von der Weltseele tadelt, und seine Leser glauben machen will, dieser Philosoph habe das alles im buchstäblichem Sinne genommen. Er hätte mit eben so gutem Grunde demonstriren können, die Seele sey ein Fuhrmann. Das nehmliche gilt auch größtentheils von seiner Polemik gegen den Begriff der Seele, als sey sie das ἑαυτὸ κινουν. Plato zum wenigsten dachte dabei gar nicht an körperliche Bewegung.

noch Bewegung im Raume zukommen könne, von welchem Wahne vor ihm zwar schon Sokrates, und noch mehr Plato zurückgekommen war, aber ohne die Gründe so deutlich zu entwickeln 6). Indessen ist das alles doch nur der erste Schritt zum Immaterialismus, Unkörperlichkeit, welche er von allen ältern Philosophen anerkennen läßt, ist noch keine Immaterialität der Seele. Sein eigner Begriff, wie er ihn aufstellt, entfernt die gröbern, aber nicht die feinern materialistischen Vorstellungen, auf welche man, wenn man den Begriff analysirt, immer wieder zurückgeführt wird.

Aristoteles betrachtet die Seele als das Princip des Lebens. Dieses war auch die Vorstellungsart anderer Philosophen vor ihm; allein er nahm das Leben in seinen Erscheinungen in größerer Ausdehnung. Nur wenige Philosophen hatten auf die Phänomene des Organismus, Erzeugung, Ernährung, Wachsthum ihren Beobachtungsgeist gerichtet; sie zogen seine Aufmerksamkeit auf sich, und er faßte sie gerade in ihrer bisher am meisten vernachläßigten Beziehung, ihrem Zusammenhange mit dem geistigen Leben auf. Leben nennt man die Thätig-

6) Aristotel. de anima I. c. 4. βελτιον γαρ ισως μη λεγειν την ψυχην ελεειν η μανθανειν η διανοεισθαι; αλλα τον ανθρωπον τη ψυχη· τουτο δε μη ως εν εκεινη της κινησεως ουσης, αλλ' ὁτε μεν μεχρις εκεινης, ὁτε δε, απ' εκεινης. — c. 5. τι ουν δη ποτε συνεχει την ψυχην, ει μεριστη πεφυκεν; ου γαρ δη γε το σωμα. δοκει γαρ τ' ουναντιον μαλλον ἡ ψυχη το σωμα συνεχειν — ει ουν ἑτερον τι μιαν αυτην ποιει, εκεινο μαλιστα αν ειη ἡ ψυχη. δεησει δε παλιν κἀκεινο ζητειν, ποτερον ἑν η πολυμερες. ει μεν γαρ ἑν, δια τι ουκ ευθυς και την ψυχην ἑν' ειναι. ει δε μεριστον, παλιν ὁ λογος ζητησει τι το συνεχον εκεινο· και ἑκτω δη προεισιν επι το απειρον.

tigkeit der organischen Kräfte, Leben nennt man auch die Thätigkeit der Geisteskräfte. In den thierischen Wesen, vorzüglich in dem Menschen sind beide einander neben und untergeordnet, und ihre Wirkungen fließen in ein Bewußtseyn zusammen. Aristoteles nun faßte beide Arten von Wirkungen zusammen, und erklärte sich dieselben aus einem gemeinschaftlichen Grunde, Seele, worunter er sich zugleich die organische Kraft denkt. Daher mußte er freilich auch den organischen Körper mit in Betrachtung ziehen, und er tadelt in so fern mit Recht an den ältern Psychologen, daß sie darüber ganz weggesehen haben [7]).

Diese Begriffe knüpft er an die metaphysischen Begriffe von Materie und Form an. Substanz ist das aus Form und Materie bestehende. Die Materie ist die Möglichkeit, die Form die Wirklichkeit, oder das, was die Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Substanzen sind vorzüglich Körper und zwar physische. (Das ist solche, welche das Princip ihrer Thätigkeit und Ruhe in sich selbst haben.) Von diesen haben einige Leben, andere nicht. Leben heißt die Ernährung und das Wachsthum und Abnehmen aus innern Princip. Ein solcher belebter Naturkörper ist Substanz, der Körper ist Materie und das Subject, die Seele, die Form. Die Form (die Kraft) ist aber von zweierlei Art, wie Wissenschaft und wissenschaftliches Denken (schlafende Kraft, und thätige lebendige Kraft). Die Seele ist nun Form in der ersten Bedeutung. Denn während

7) Aristotel. de anima I. c. 3. ἐκεῖνο δὲ ἄτοπον συμβαίνει καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ τοῖς πλείοσι τῶν περὶ ψυχῆς. συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχὴν, οὐδὲ προδιορισάντες διὰ τίνα αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. καίτοι δοξειεν ἂν τοῦτο ἀναγκαῖον εἶναι. διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ, τὸ δὲ πάσχει, καὶ τὸ μὲν κινεῖται, τὸ δὲ κινεῖ. τούτων δὲ οὐδὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν.

rend des Zuſtandes, daß ein Körper beſeelt iſt, findet Schlafen und Wachen, Ruhen und Thätigſeyn der Kraft ſtatt. Die Seele iſt alſo die erſte Form eines phyſiſchen Körpers, welcher die Empfänglichkeit zum Leben hat, das iſt, organiſch iſt [8]).

8) Ariſtotel. de anima II. c. 1. ζωην δε λεγομεν την δι αυτε τροφην τε και αυξησιν και φθισιν, ωϛε παν σωμα φυσικον μετεχον ζωης ϰσια αν ειη, ϰσια δε ἀτως, ὡς συνθετη. επει δε εϛι σωμα τοιονδε, ζωην γαρ εχον, ϰκ αν ειη τὸ σωμα ψυχη, ϰ γαρ εϛι των καθ' ὑποκειμενα το σωμα, μαλλον δε ὡς ὑποκειμενον και ὑλη. αναγκαιον αρα την ψυχην ϰσιαν ειναι, ὡς ειδος σωματος φυσικε δυναμει ζωην εχοντος. ἡ δε ϰσια εντελεχεια· τοιαυτα αρα σωματος εντελεχεια. αὐτη δε λεγεται διχως· ἡ μεν ὡς επιϛημη, ἡ δε, ὡς το θεωρειν. φανερον αν ὁτι ὡς επιϛημη, εν γαρ τῳ ὑπαρχειν την ψυχην, ὑπνος και εγρηγορϲις εϛιν. αναλογον δ' ἡ μεν εγρηγορϲις τῳ θεωρειν, ὁ δ' ὑπνος τῳ εχειν και μη ενεργειν. προτερα δε τῃ γενεϲει επι τε αυτε ἡ επιϛημη. διο ψυχη εϛιν εντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικε ζωην εχοντος δυναμει, τοιαυτον δε ὁ αν ῃ οργανικον. Der Begriff, welchen Ariſtoteles durch das Wort εντελεχεια ausdrücken wollte, iſt in dieſem Zuſammenhange ſo klar und deutlich, daß man wirklich erſtaunen muß, wenn man die Erklärungsverſuche mit einem Blick durchläuft, und es iſt unbegreiflich, wie Hermolaus Barbarus ſogar in ſeiner Verlegenheit ſich an den Teufel wenden konnte. Mehr Schwierigkeit macht die Auffindung eines beſtimmten Ausdrucks als die Erklärung des Begriffs. Man würde es durch Vermögen am erſten überſetzen können, wenn

er

Daraus folget, daß die Seele weder ein Körper, aber auch nicht ohne Körper seyn kann. Sie ist etwas von dem Körper unzertrennliches, das nur in einem Körper, von der Beschaffenheit, einem organischen, vorhanden seyn kann [9].

Das Leben begreift mehreres unter sich, das Denken, das Empfinden, willkürliche Bewegung und Ruhe, ferner die Veränderungen in Ansehung der Ernährung, des Wachsthums und des Abnehmens. Das Ernähren, Wachsen, Abnehmen kann für sich allein bestehen, und von den übrigen Aeußerungen des Lebens getrennt seyn; aber diese können nicht ohne jene bestehen [10].

Den Pflanzen legt man ein Leben bey, weil sie wachsen und abnehmen, aber lebende Wesen (ζωα) sind sie noch nicht; dieses sind diejenigen, welche Empfindung (Bewußtseyn) besitzen. Der unterste Grad derselben ist das Gefühl, welches auch von den übrigen getrennt vorkommen kann [11]. Mit der Empfindung ist Phan-

er nicht δυναμις auch der Materie, dem bloß Leidenden beilegte. Am ersten entspricht der Ausdruck Kraft: so daß die erste Entelechie — die ruhende, und die zweite Entelechie die wirkende Kraft ist.

9) Aristotel. de anima II. c. 2. και δια τετο καλως υπολαμβανεσιν, οις δοκει μητε ανευ σωματος ειναι μητε σωμα τι ἡ ψυχη. σωμα μεν γαρ ουκ εστι, σωματος δε τι, και δια τετο εν σωματι υπαρχει, και εν σωματι τοιετῳ. — ἑκαστε γαρ ἡ εντελεχεια εν τω δυναμει υπαρχοντι και τη οικεια ὑλη πεφυκε γινεσθαι.

10) Aristotel. de anima II. c. 2.

11) Aristotel. de anima II. c. 2. το μεν ουν ζην δια την αρχην ταυτην (το θρεπτικον) υπαρχει πασι τοις

Phantaſie und Begehren unzertrennlich verbunden, denn wo Empfindung iſt, da iſt auch Vergnügen und Schmerz in Begleitung, und dieſes hat nothwendig Begehren zur Folge [12]).

Die Vermögen der Seele ſind die thieriſche Ernährung, das Empfindungs- Denk- und Begehrungs- oder Bewegungsvermögen. Unter dieſen ſcheint das Denkvermögen von ganz anderer Art zu ſeyn, als die übrigen, und einer andern Art von Seele anzugehören. Es unterſcheidet ſich von den übrigen, daß es von den übrigen Vermögen getrennt werden kann, und ſich zu ihnen verhält, wie das Ewige zu dem Sterblichen. Die übrigen Vermögen können nicht von einander getrennt, aber wohl durch Begriffe unterſchieden werden [13]). Hier wurde alſo Ariſtoteles inne, daß ſeine Definition zu einſeitig gefaßt iſt, indem er zuerſt vorzüglich die Aeußerungen der Organiſation in Betrachtung zieht, und den Grund derſelben Seele nennt, dann aber nicht die Aeußerungen des geiſtigen Lebens aus demſelben Grunde ableiten kann. Daher findet er ſich im Gedränge, ſo oft er auf die Frage kommt, ob alle dieſe Vermögen aus einer Grundkraft entſpringen. Das einemal treibt ihn das Intereſſe der Vernunft, die Frage zu bejahen,

τοις ζωσι. το δε ζωον, δια την αισθησιν πρωτως. και γαρ τα μη κινεμενα μηδ' αλλαττοντα τοπον, εχοντα δ' αισθησιν ζωα λεγομεν και ε ζην μονον, αισθησεως δ' ὑπαρχει πρωτον πασιν ἀφη.

12) Ariſtotel. de anima II. c. 2. ει δε αισθησιν (εχει) και Φαντασιαν και ορεξιν. ὁπε μεν γαρ αισθησις, λυπη τε και ἡδονη παρακολεθει. ὁπε δε ταυτα, εξ αναγκης και επιθυμια. c. 3.

13) Ariſtotel. de anima I. c. 4. Siehe Note 6.

und die Meinung, die Seele beſtehe aus verſchiedenen, in verſchiedenen Theilen des Körpers befindlichen Theilen, welches Plato in einem gewiſſen Sinne behauptete, zu beſtreiten. Auf der andern Seite brachte ihn die Unmöglichkeit, ſo verſchiedenartige Wirkungen aus einer Grundkraft abzuleiten, in Verlegenheit, und er mußte am Ende, was er nicht wollte, doch wieder verſchiedene Kräfte, nehmlich eine ſinnliche und eine denkende Seele annehmen, die ſich nicht allein durch ihre Verrichtungen, ſondern auch ſelbſt durch ihren Ort im Körper, und durch ihr Verhältniß bei der Erzeugung unterſchieden, und nicht aus einer Wurzel entſprungen, obgleich auf einem gemeinſchaftlichen Stamm gepfropft ſind. Außerdem begnügte er ſich mit einer richtigen Stufenleiter organiſcher Weſen, wo von der unterſten Stufe an zu einer Fähigkeit immer eine neue, welche durch die vorige bedingt iſt, hinzukommt, in eben dem Verhältniſſe aber auch der Umfang der darunter gehörigen Gattungen und Arten immer mehr abnimmt [14]).

Das Ernährungsvermögen iſt das erſte und allgemeinſte der Seele, durch welches allen das Leben zukommt. Ihre Verrichtungen ſind die Erzeugung und die Ernährung. Das Hauptorgan deſſelben iſt in dem Herzen, weil dieſes der Quell der thieriſchen Wärme iſt [15]).

Die

14) Ariſtotel. de anima II. c. 3.

15) Ariſtotel. de anima II. c. 4. ἡ γαρ θρεπτικη ψυχη και τοις αλλοις ὑπαρχει, και πρωτη και κοινοτατη δυναμις εξι ψυχης, καθ' ἡν ὑπαρχει το ζην ἁπασιν, ἡς εξιν εργα γεννησαι και τροφη χρησασθαι. — de ſomno c. 2. ἁπαντα γαρ τα εναιμα καρδιαν εχει, και ἡ αρχη της αισθησεως και της κινησεως της κυριας εντευθεν εξι. de iuuent. et ſenect. c. 2. δηλον εκ των ειρημενων ὁτι εν τουτῳ ξεγκε-

Die Erzeugung ist die vollkommenste organische Wirkung; daher findet sie nur bei vollkommen gebildeten und ausgewachsenen Thieren statt. Sie ist diejenige Thätigkeit, wodurch ein Thier ein anderes seiner Art hervorbringt, und dadurch das Ziel, wonach alles strebt, ewige Fortdauer, auf die ihm einzig mögliche Art erreicht; denn jedes Thier kann nicht als Individuum, sondern nur als Art fortdauern [16]).

Der Saame ist bei der Zeugung das Organ, die Seele aber das wirkende Princip. Der Saame ist eine aus der edelsten Flüssigkeit des organischen Körpers, dem Blute, abgesonderte Flüssigkeit, welche aus zwei Bestandtheilen besteht, dem organischen Keime, und der organischen Kraft, welche den Keim beseelt; jener rührt von dem Weibe, diese vom Manne her. Die organische Kraft ist nichts anders als ein Wärmestoff, der nichts ähnliches mit dem Feuer hat, ein Stoff, der in dem ganzen Universum ausgebreitet ist; er ist in dem schaumigsten Theile des Saamens das luftartige (πνευμα) und in diesem diejenige Natur, welche mit dem Elemente der Gestirne Analogie hat. Da dieser Wärmestoff überall verbreitet ist, so läßt es sich in diesem Sinne behaupten, daß alles mit seelenartigen Wesen angefüllt ist. Daß die beseelten Wesen aber nicht von einerlei Art und Vollkommenheit

(εγκεφαλω) τε και εν τω μεσω τε σωματος των τριων μοριων, ητε της αισθητικης αρχη ψυχης εστι και ἡ της αυξητικης και ἡ της θρεπτικης. c. 4. παντα δε τα μορια και παν σωμα των ζωων εχει τινα συμφυτον θερμοτητα φυσικην. — αναγκαιον δη ταυτης την αρχην της θερμοτητος εν τη καρδια τοις εναιμοις ειναι, τοις δ' ανaιμοις, εν τω αναλογον.

16) Aristotel. de generat. animal. II. c. 1. de anima II. c. 4.

heit sind, hängt von der Aufnahme dieses beseelenden Princips, und auch zum Theil von localen Ursachen ab [17]). Dieses Princip des organischen Lebens und der Empfindung, welches zugleich auch die Bedingung des geistigen Lebens ist, ist ursprünglich, wenigstens der Möglichkeit nach, in dem Saamen enthalten. Die geistige Denkkraft aber kommt von Außen in den Menschen [18]).

Die Ernährung ist diejenige Thätigkeit der Seele, wodurch derjenige Körper, welcher die Seele enthält, in seiner Natur als organisches Wesen erhalten wird. Die Nahrung ist das den elementarischen Stoffen Entgegengesetzte, welches von der Seele vermittelst der Wärme gekocht und den Stoffen verähnlichet wird. Die Wärme ist nicht die eigentliche ernährende Kraft, sondern die Seele, und jene nur Miturſache. Der Nahrungsstoff setzt die Seele in Thätigkeit, und ist also eine nothwendige Bedingung des Nahrungsgeschäftes. Die letzten Zwecke, worauf es die Natur bei der Ernährung der beseelten Wesen ab-

17) Aristotel. de generat. animal. I. c. 2. 18. 21. ὅτε το θηλυ προς την γενεσιν ὅτω συμβαλλεται τοις συνιϛαμενοις ὡς το αρρεν, αλλα το μεν αρρεν αρχην κινησεως, το δε θηλυ την ὑλην. II. c. 3. III. c. 11. εν δε τετῳ παντι (πνευματι) θερμοτητα ψυχικην, ὡς τροπον τινα παντα ψυχης ειναι πληρη.

18) Aristotel. de generat. animal. II. c. 3. ὁτι μεν ουν ἡ εν τοις ζωοις θερμοτης, ὅτε πυρ ὅτ' απο πυρος ἐχει την αρχην, εκ των τοιουτων ἐϛι φανερον. το δε της γονης σωμα, εν ᾧ συναπερχεται το σπερμα το της ψυχικης αρχης, το μεν χωριϛον ου σωματος, ὁϛοις εμπεριλαμβανεται το θειον, τοιουτος δε ἐϛιν ὁ καλουμενος νους· το δ' αχωριϛον τουτο σπερμα της γονης θαλαττεται και πνευματουται φυϛιν ἐχον ὑγραν και ὑδατωδη.

abgesehen hat, ist die Fähigkeit seines Gleichen zu erzeugen. Man kann daher auch die Ernährung als eine Function der Zeugungskraft der Seele betrachten [19]).

Empfindung ist das Hauptmerkmal jedes lebenden Wesens (ζωον) und eine nothwendige Eigenschaft desselben, vorausgesetzt, daß die Natur nichts vergeblich macht, sondern alles Zweck ist, und mit Zwecken zusammenhängt. Denn ein Körper, der sich von der Stelle bewegt, kann ohne Empfindung weder ernährt werden, noch das ihm von der Natur bestimmte Ziel der Vollkommenheit erreichen [20]).

Die Empfindung ist eine Art von Leiden, verbunden mit einer Art von Thätigkeit. Ein empfindendes Wesen ist nehmlich, sowohl dasjenige, was empfinden kann, und was wirklich empfindet, was das Vermögen hat, und es wirklich äußert. Durch die Einwirkung eines äußern Gegenstandes wird das Vermögen zur Thätigkeit geweckt, es wird nun ein wirklich Empfindendes. Das Empfindungsfähige ist der Möglichkeit nach eben das, was das Empfindbare ist, es leidet von dem Objecte als etwas Unähnliches; ist es afficirt worden, so ist es schon mit demselben verähnlichet. Das Empfinden ist also in dem Subjecte ein Leiden und Wirken zugleich, weil aber die Einwirkung eines äußern Gegenstandes vor-

aus

19) Aristotel. de anima II. c. 4. III. c. 12.

20) Aristotel. de anima III. c. 12., το δε ζωον αναγκαιον αισθησιν εχειν, ει μηδεν ματην ποιει ἡ Φυσις· ἑνεκα τε γαρ απαντα ὑπαρχει τα Φυσει, ἡ συμπτωματα εξαι των ἑνεκα τε. ει εν παν σωμα πορευτικον μη εχον αισθησιν, Φθειροιτ' αν, και εις τελος κε αν ελθοι, ὁ εστι Φυσεως εργον. πως γαρ θρεψεται.

aus gehen muß, so haben wir das Empfinden nicht, wie das Denken, in unserer willkürlichen Gewalt [21]).

Der Sitz des Empfindungsvermögens ist vorzüglich in dem Herzen, zum Theil auch in dem Gehirne. Ohne thierische Wärme ist kein Empfinden möglich [22]). Empfindung ist nun überhaupt die Aufnahme der Formen der sinnlichen Gegenstände ohne Materie. Denn durch die Empfindung kommt ein Bild von dem Gegenstande in die Seele, aber der Gegenstand selbst ist nicht in der Seele. Das Empfindungsvermögen ist also die Fähigkeit, die Form der äußern Gegenstände aufzunehmen, und es gehört daher zu dem Wesen eines jeden einzelnen Sinnes, daß er ein bestimmtes Verhältniß, einen Grad hat, in welchem er empfänglich ist, und daß daher jeder Sinn durch Uebermaaß des empfindbaren Gegenstandes zerstöhret wird [23]).

Die

21) Aristotel. de anima II. c. 5. το δ' αισθητικον δυναμει εστιν οιον το αισθητον ηδη τη εντελεχεια. πασχει μεν εν αχ ομοιον, πεπονθος δε ομοιωται.

22) Aristotel. de partib. animal. III. c. 4. II. 9. 10. των δ' αισθησεων και αιτιος (ο εγκεφαλος) ηδεμιας — ὁτι αρχη των αισθησεων εστιν ο περι την καρδιαν τοπος. — εχει δ' εν τω εμπροσθεν του εγκεφαλον παντα τα εχοντα τουτο το μοριον. δια το εμπροσθεν ειναι εφ' ω αισθανεται, την δ' αισθησιν απο καρδιας, ταυτην δ' ειναι εν τοις εμπροσθεν. και το αισθανεσθαι δια των εναιμων γινεσθαι χωριων. de somno c. 2. Hiernach muß die Stelle de invent. et senect. c. 5. beurtheilet werden, welche dem Gehirne zum Theil das Empfindungsvermögen beizulegen scheint.

23) Aristotel. de anima II. c. 12. ἡ μεν αισθησις εστι το δεκτικον των αισθητων ειδων ανευ της ὑλης

Die empfindbaren Gegenſtände ſind von dreierlei Art, denn ſie ſind entweder nur zufällig empfindbar, oder empfindbar durch beſondere Sinne, oder endlich Objecte keines beſondern Sinnes, ſondern aller zuſammen. Die beſondern Objecte der Sinne ſind die Farben des Geſichts, der Schall des Gehörs, die ſchmeckbaren Säfte, des Geſchmacks, die Gerüche des Geruchs, die fühlbaren Eigenſchaften des Gefühls. Die gemeinſamen Gegenſtände ſind, Bewegung, Ruhe, Zahl, Geſtalt, Größe [24]).

Die beſondern Objecte der Sinne werden entweder vermittelſt gewiſſer Mittelurſachen (wie die Farben vermittelſt des Lichts), oder unmittelbar wahrgenommen. Derjenige Sinn, welcher unmittelbar wahrnimmt, iſt allein das Gefühl; dieſer Sinn der unmittelbaren Berührung iſt überhaupt eine nothwendige Eigenſchaft jedes Thieres, ohne welchen es gar nicht beſtehen kann. Er gehört zum Seyn, die übrigen, welche gewiſſe Media erfodern, zum Beſſerſeyn, um auch in der Entfernung eine größere Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden wahrzunehmen [25]).

Mit vielem Scharfſinn unterſucht nun Ariſtoteles die Bedingungen des Empfindens, in ſo fern ſie in der Beſchaffenheit der Objecte, der Medien und der Sinnesorgane liegen. Es würde uns aber zu weit führen, wenn wir dieſe Unterſuchungen anführen wollten. Bei allem Sinnreichen und Scharfſinnigen, was er über dieſen Gegenſtand geſagt hat, beruhrt doch das meiſte auf Hypo-

the

ὑλης. μεγεθος μεν γαρ αν τι ειη αισθανομενου, αμην τω γε αισθητικω ειναι καθ' ὁ αισθητης μεγεθος ες, αλλα λογος τις και δυναμις εκεινη.

24) Ariſtotel. de anima II. c. 6.

25) Ariſtotel. de anima III. c. 12, 13.

theseu, weil ihm die Kenntniß des Nervensystems, als Organs des Empfindens fehlte [25]). Bei dem allen ahndet er nichts von den Schwierigkeiten, welche diesen Theil der Naturkunde für uns unzugänglich machen, und er scheint in dem Gedanken zu stehen, die Erscheinungen, welche sich auf das Empfinden beziehen, aus objectiven Gründen vollkommen erklärt zu haben. Indessen waren auch diese dogmatischen Versuche nicht vergebens; sie führten endlich, nachdem sie freilich lange genug geblendet, und zu ähnlichen Bemühungen gelockt hatten, außer manchem andern zufälligen Gewinn an Erfahrungskenntnissen, das Resultat herbei, daß man den eigentlichen Actus, wie das Empfinden zugehe, doch nicht erklären könne.

Da die fünf Sinne jeder seine besondern Gegenstände hat, die er wahrnimmt, so muß noch ein Vermögen da seyn, welches die einzelnen Empfindungen aufnimmt, und zu einem Ganzen vereinigt. Dieses ist das, was er Gemeinsinn (κοινὴ αἴσθησις) nennt. Ungeachtet er diesem das Herz als besonderes Organ anzuweisen scheint, so wird man doch nicht irren, wenn man darin den eigenthümlichen Sinn als Seelenvermögen im Gegensatz zu den einzelnen Sinnesorganen findet. Denn Aristoteles wirft zuerst die Frage auf, wie es sich erklären lasse, daß man sich

[illegible]

26) Ungeachtet beim Aristoteles das Wort νεῦρον vorkommt, so bedeutet es doch nicht das, was wir unter Nerven verstehen. Eine Spur von Nerven ist das, er von den πόροις sagt, die vom Auge und Ohre zu den Venen des Gehirns gehen, (de partib. animal. II. c. 10. Histor. animal. I. c. 16. de sensu c. 2) aber es wird auch zugleich aus diesen Stellen klar, daß er von den Verrichtungen des Nervensystems keine Vorstellung hatte, außer daß sie die Organe der Bewegung sind. de animal. motu c. 7.

ſich bewußt ſey, etwas empfunden zu haben, welche er dahin erkläret, daß dieſes Bewußtſeyn nicht in den Functionen jedes einzelnen Sinnes, — denn ſonſt würde man bei jedem Sinn ins Unendliche fort noch einen Sinn annehmen müſſen, der den erſten wahrnehme, — ſondern in einem Gemeinſinne ſeinen Grund habe, welcher alle einzelne Empfindungen in ſich vereinige, aufbewahre, ſie mit einander vergleiche und beurtheile. Denn dazu wird Einheit des Bewußtſeyns erfordert [27]). Auch läßt es ſich nun leicht daraus erklären, warum Ariſtoteles dieſem Gemeinſinne außerdem noch als eigenthümliches Object die gemeinſamen ſinnlichen Eigenſchaften, als Größe, Geſtalt, Zahl, Bewegung, Ruhe, anweiſet. Denn da durch dasjenige, was alle einzelnen Empfindungen aufnimmt, erſt ein ſinnliches Object vorgeſtellt wird, ſo kann auch durch dieſen Gemeinſinn nur allein wahrgenommen werden, was an allen ſinnlichen Objecten gemeinſchaftlich angetroffen wird. Bewegung iſt von dieſen die Grundempfindung, an und vermittelſt welcher auch die Größe, Geſtalt und die Zahl, (welche aber doch auch allen einzelnen Empfindungen der fünf Sinne anhängt) wahrgenommen wird [28]).

Auch

27) Ariſtotel. de anima III. c. 1, 2. κδε δη κεχωριϛμενοις ενδεχεται κρινειν το κρινον, ὁτι ἑτερον το γλυκυ τε λευκε, αλλα δει ἑνι τινι αμφω δηλα ειναι. ἑτω μεν γαρ εχει, καν ειτε μεν εγω. τε δε σι αιϛθοιο, δηλον αν ειη ὁτι ἑτερα αλληλων. δε, δε τι ἑν λεγειν, ὁτι ἑτερον, — λεγει αρα το αυτο. ὡϛε ὡι λεγει ἑτω και υρει και αιϛανεται. de memoria c. 1. de iuuentute et ſenectute c. 1. de ſomnio c. 2.

28) Ariſtotel. de anima III. c. 1. κδε μην κδε των κοινων ὁιουτε ειναι αιϛητηριον τι ιδιον, ὡϛ εκαϛη αιϛθηϛει αιϛθανομεθα κατα συμβεβηκος, ὁιον

Auch die Vorstellung von Zeit und Raum kommt diesem Gemeinsinne, nach seiner Ansicht, natürlich zu, weil sie Eigenschaften der Dinge sind [29]).

Wir finden hier den Aristoteles dem abgesonderten Begriffe vom Bewußtseyn sehr nahe. Der Mangel eines Worts in der griechischen Sprache für das Bewußtseyn, abgesondert von allem Inhalte, und auf der andern der Gesichtspunct seines empirischen Systems, nach welchem die Vorstellungen von den Objecten gegeben, nicht in dem Gemüthe erzeugt werden, verhinderte ihn tiefer in den Mechanismus des Vorstellens einzudringen. Daher vermißt man auch noch die Unterscheidung des äußern Sinnes von dem innern, und des Bewußtseyns von beiden. Alle diese Begriffe liegen noch unentwickelt in dem Ausdrucke des Gemeinsinnes.

Die Einbildung (φαντασια) ist weder ein Empfinden noch ein Denken, aber mit beiden enge verbunden. Denn Einbilden ist eine willkürliche Aeußerung des Gemüths, welches wahr und falsch seyn kann; das letzte streitet mit der Natur der Empfindungen, und das erste stimmt nicht mit dem Gesetz des Denkens, nach welchem

κινησεως, στασεως, σχηματος, μεγεθος, αριθμος, ενος. ταυτα γαρ παντα κινησει αισθανομεθα, οιον μεγεθος κινησει, ωστε και το σχημα. μεγεθος γαρ τι και το σχημα, το δε ηρεμειν τω μη κινεισθαι, ο δε αριθμος τη αποφασει τε συνεχους και τοις ιδιοις.

29) Aristotel. de memoria c. 1. δια τινα μεν ην αιτιαν ουκ ενδεχεται νοειν ανευ συνεχους ανευ χρονου παμπ εν χρονω οντα, αλλος λογος. μεγεθος δ' αναγκαιοι γνωριζειν και κινησιν, ω και χρονα και το φαντασμα της κοινης αισθησεως, παθος εστιν ωστε φανερον, οτι τω πρωτω αισθητικω τετων η γνωσις εστιν.

chem es nicht in unſerer Willkür ſteht, ob wir richtig oder falſch denken wollen [30]). Alle Vorſtellungen ſind Bewegungen oder Veränderungen, welche (die ſinnlichen unmittelbar, die Gedanken mittelbar durch die Einbildungskraft) in den Empfindungsorganen Spuren oder Neigungen zu denſelben Bewegungen zurücklaſſen. Dieſe aufbewahrten Eindrücke können in einer doppelten Beziehung erneuert werden, nehmlich einmal als bloße Veränderungen und Modificationen des Gemüths, ohne Beziehung auf den Gegenſtand, oder zweitens in dieſer Beziehung als Copien von Vorſtellungen (εικων) als Vorſtellungen von etwas, das ſchon vorgeſtellt worden. In dem erſten Falle iſt es eine Vorſtellung der Phantaſie, im zweiten des Gedächtniſſes [31]). Die Einbildung iſt alſo eine Bewegung oder Veränderung, welche von einer vorhergegangenen Empfindung herrühret; wenn damit der Gedanke verbunden iſt, daß wir die Vorſtellung vorher gehabt haben, ſo iſt es eine Gedächtnißvorſtellung. Gedächtniß haben

30) Ariſtotel. de anima III. c. 3. Φαντασια γαρ ἑτερον και αισθησεως και διανοιας, ἡ αυτη δε ουκ γιγνεται ανευ αισθησεως, και ανευ ταυτης ουκ εστιν ὑπολημψις. ὁτι δ' ουκ εστιν ἡ αυτη Φαντασια και ὑπολημψις, Φανερον. τουτο μεν γαρ το παθος εφ' ἡμιν εστιν ὁταν βουλωμεθα, προ ομματων γαρ εστι ποιησασθαι, ωσπερ οι εν τοις μνημονικοις τιθεμενοι και εικονοποιουντες. δοξαζειν δ' ουκ εφ' ἡμιν, αναγκη γαρ ἡ ψευδεσθαι ἡ αληθευειν.

31) Ariſtotel. de memoria c. 1. ὁτως και το εν ἡμιν Φανταγμα δει ὑπολαβειν, και αυτο τι καθ' αὑτο ειναι θεωρημα και αλλο Φανταγμα. ἡ μεν ουν καθ' αὑτο θεωρημα ἡ Φανταγμα εστιν, ἡ δε αλλο, οιον εικων και μνημονευμα.

also nur diejenigen, welche einer Vorstellung der Zeit fähig sind [32]).

Das Gedächtniß ist ein unwillkürliches Behalten und Erneuern der Vorstellungen; man kann aber auch absichtlich gehabte Vorstellungen wieder hervorrufen. (αναμνησις). Die Vorstellungen treten in gewisse Reihen und Verbindungen. Wird eine von diesen in Verbindung stehenden Vorstellungen erneuert, so erweckt sie auch die übrigen. Ist es also unsere Absicht, eine vormalige Vorstellung wieder zum Bewußtseyn zu bringen, so gehen wir von einer gegenwärtigen aus, welche mit jener entweder gleichzeitig, oder ähnlich, oder entgegengesetzt ist, und die Erweckung geschiehet dann, weil die Veränderungen, die bei diesen Vorstellungen vorgehen, entweder gleichzeitig, oder ganz, oder zum Theil einartig sind [33]). Eine wichtige Entdeckung des Gesetzes der Association und Erneuerung associirter Vorstellungen, wozu schon Plato die Bahn gebrochen, welche aber erst in unsern Zeiten vollendet worden.

Einbildung, Gedächtniß und Erinnerungen sind Aeußerungen nur eines Vermögens, wozu der Grund in dem Gemeinsinne, in dem Empfindungsvermögen lieget [34]).

Das

32) Aristotel. de anima III. c. 3. ἡ φαντασια αν ειη κινησις ὑπο της αισθησεως της κατ' ενεργειαν γιγνομενης do memoria c. 1.

33) Aristotel. de memoria c. 2. ὁταν αν αναμιμνησκωμεθα, κινεμεθα των προτερων τινα κινησεων, ἑως αν κινηθωμεν, μεθ' ἡν εκεινη ειωθε. διο και το εφεξης θηρωμεν απο τυχυν η αλλο τινος, και αφ' ὁμοιου η εναντιου και ἡ τε συνεγγυς δια τουτο γινεται ἡ ἀναμνησις. αἱ γαρ κινησεις τουτων τῶν μεν αἱ αυται, των δε ἁμα, των δε μερος εχουσι.

34) Aristoteles de memoria c. 1.

Das Denken hat zwar darin Aehnlichkeit mit dem Empfinden, daß beides in der Fähigkeit die Formen der Dinge aufzunehmen beſtehet; aber übrigens ſind beide von einander verſchieden. Denn das Denken erfodert kein Organ des Körpers, wie das Empfinden, und dieſes wird mit den Organen durch einen zu ſtarken Eindruck zerſtöhret, das Denken aber durch einen ſtärkern Akt geſtärkt. Die Denkkraft iſt daher eine von allem Körperlichen abgeſonderte, für ſich beſtehende Kraft [35]). Dennoch aber ſtehet ſie in der engſten Verbindung damit, weil ohne Empfindungen und Einbildungen kein Denken möglich iſt. Die Sinnenorgane haben nehmlich einen doppelten Zweck, theils die Erhaltung des thieriſchen Lebens, ohne welches kein Denken möglich iſt, theils die Beförderung des geiſtigen, durch Darreichung des Stoffs. Dieſes gilt vorzüglich von dem Sinn des Geſichts und des Gehörs, welche daher von edler Art ſind [36]).

Das Empfinden iſt ein Aufnehmen der Formen der Gegenſtände, und das Denken ein Aufnehmen der Formen der Vorſtellungen von den Gegenſtänden, oder eine Form der Formen, wie die Hand das Organ der Organe. Das Object des Denkens iſt das Abſtracte, von dem Subſtanziellen abgeſonderte,

35) Ariſtotel. de anima III. c. 4.

36) Ariſtotel. de anima III. c. 1. de ſenſu c. 1. πασι μεν τοις εχεσι, σωτηριας ενεκα υπαρχεσιν, ὁπως διωκωσι τε προαισθανομενα την τροφην και τα φαυλα και τα φθαρτικα φευγωσι, τοις δε φρονησεως τυγχανεσι τε ευ ενεκα. πολλας γαρ εισαγγελλεσι διαφορας, εξ ων ἡ τε νοητων εγγινεται φρονησις και ἡ των πρακτων. αυτων δε τετων προσ μεν τα αναγκαια κρειττων ἡ ὁψις και καθ' αὐτην, προς δε ευ κατα συμβεβηκος ἡ ακοη.

welches ein Subſtrat erfodert, dieſes ſind die Sinnenobjecte. Die Vorſtellungen der Einbildungskraft, welchen Empfindungen zum Grunde liegen, reichen den Stoff zum Denken dar, und ſie vertreten die Stelle der Anſchauungen für den Verſtand [37]).

Da alſo das Denken wie das Empfinden eine Art von Empfänglichkeit für die Formen der Objecte iſt, ob ſich gleich beide durch die Verſchiedenheit der Objecte und die Art ihrer Aeußerung unterſcheiden, ſo unterſcheidet Ariſtoteles das Denkvermögen und die Denkkraft, oder den leidenden und den thätigen Verſtand. Jener beſteht bloß in der Receptivität der abgeſonderten Formen der Dinge, worauf die Möglichkeit des Denkens eigentlich beruhet, und er iſt, ehe er afficirt worden, als eine leere Tafel zu betrachten; dieſer macht aus dem Denkbaren oder dem Stoffe des Denkens etwas wirklich Gedachtes. Der leidende Verſtand ſtehet mit dem Empfindungsvermögen und der Einbildungskraft, folglich auch mit dem organiſchen Körper in der engſten Verbindung; er wird daher mit dieſem zerſtöhrt. Der thätige Verſtand iſt das

37) Ariſtotel. de anima III. c. 4. ει δη εϛι το νοειν ωϛπερ αιϛθανεϛθαι η πασχειν ὁτι αν ειη ὑπο τε νοητε, η τοιϛτον ἑτερον, απαθες αρα δει ειναι, δεκτικον δε τε ειδες και δυναμει τοιϛτον. c. 8. ὡϛε ἡ ψυχη ὡϛπερ ἡ χειρ ϵϛι. και γαρ ἡ χειρ οργανον ϵϛιν οργανων και ὁ νους δε ειδος ειδων, και ἡ αιϛθηϛις ειδος αιϛθητων — ϵν τοις ειδεϛι τοις αιϛθητοις τα νοητα ϵϛι — ὁταν τε θεωρῃ, αναγκη ἁμα φανταϛμα τι θεωρειν· τα γαρ φανταϛματα ὡϛπερ αιϛθηματα ϵϛι πλην ανευ ὑλης. ϵϛι δ' ἡ φανταϛια ἑτερον φαϛεως και αποφαϛεως, ϲυμπλοκη γαρ ϵϛιν νοηματων το αληθες η ψευδος. τα δε πρωτα νοηματα, τινι διοιϛει τε μη φανταϛματα ειναι, η ϵδε ταυτα φανταϛματα, αλλ' ου ανευ φανταϛματων.

dagegen eine reine, von aller Materie und Organiſation unabhängige Kraft, und keiner Zerſtöhrung unterworfen. Es läßt ſich daher zwar ein Denken in einem vom Körper abgeſonderten Zuſtande annehmen, aber ohne Bewußtſeyn und Erinnerung, welche ohne Einbildungskraft und Organiſation nicht möglich ſind [38]).

Da die Stammbegriffe aller Erkenntniß dem Verſtande gegeben werden, ſo konnte Ariſtoteles nicht das Bilden dieſer Begriffe, ſondern nur das Vorſtellen derſelben, welches eine Art von Wahrnehmen iſt, (Man ſehe oben S. 100, 102.) als eine Function der Denkkraft betrachten. Die eigentliche Function der thätigen Denkkraft iſt alſo das Verbinden der Begriffe oder das Urtheilen (ὑπολῆψις) [39]).

Das Denken theilet ſich in verſchiedene Zweige nach Verſchiedenheit der Gegenſtände. Der Gegenſtand iſt nehmlich entweder das Zuſammengeſetzte, wie es in der Erfahrung wahrgenommen wird, z. B. dieſer Menſch iſt weiß, oder das Einfache (ἀδιαιρετον) Begriffe zum wiſſenſchaftlichen Gebrauche. Jenes iſt δοξα dieſes επιςημη und νους. Jene Urtheile können wahr und falſch ſeyn, dieſe

38) Ariſtotel. de anima III. c. 5. και εςιν μεν ὁ τοιυτος νυς τω παντα γιγνεσθαι, ὁ δε τω παντα ποιειν, ὡς ἑξις τις — και ὁτος ὁ νυς χωριςος και ἀμιγης και ἀπαθης, τη ὑσια ων ἐνεργεια — χωριςθεις δε ἐςι μονον τυτο ὁπερ ἐςι, και τυτο μονον ἀθανατον και ἀιδιον· ε μνημονευομεν δε, ὁτι τυτο μεν ἀπαθες, ὁ δε παθητικος νυς φθαρτος, και ἀνευ τυτυ ὐδεν νοει.

39) Ariſtotel. de anima III. c. 6. το δε ἐν ποιειν, τυτο ὁ νυς ἐκαςον.

sind nothwendig wahr [40]). Ferner betreffen die Gegenstände entweder die Natur, das Unveränderliche, oder die Freiheit, das Veränderliche, was in der Gewalt des Menschen steht. Mit der Erkenntniß jener beschäftiget sich der theoretische, mit diesen die praktische Vernunft, deren Zweige wir hernach anführen wollen [41]).

Die Gefühle betrachtet Aristoteles als gewisse Modificationen des Gemüths, welche gewisse Thätigkeiten und Handlungen, selbst leidende Zustände unmittelbar begleiten. So ist mit dem Empfinden und dem Denken allezeit ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl verbunden [42]). Das Vergnügen ist ein unzertrennlicher Erfolg von Thätigkeiten, durch welche die Functionen einer Kraft vervollkommet wird, oder mit andern Worten, dasjenige Gefühl, welches die vollkommste Thätigkeit einer Kraft begleitet. Wenn ein Sinn in vollkommenem Zustande ist, und der vollkommste Gegenstand, der für ihn gehört, auf ihn wirkt, so entsteht die vollkommste Wirkung, welche allezeit mit Vergnügen verbunden ist. So ist es auch mit dem Denken, Betrachten u. s. w. Das Vergnügen erfolget allezeit, wo Kräfte und

40) Aristotel. de anima III. c. 3. *εισι δε και αυτης της υπολημψεως διαφοραι, επιςημη και δοξα και Φρονησις και τα εναντια τουτων.* c. 6.

41) Aristotel. de anima III. c. 3, 10. *νους δε ὁ ἑνεκα του λογιζομενος και ὁ πρακτικος διαφερει του θεωρητικου τω τελει.* Nicomachicor. VI, c. 1. *δυο τα λογον εχοντα, ἑν μεν, ᾧ θεωρουμεν τα τοιαυτα των ὀντων, ὡν αἱ αρχαι μη ενδεχονται αλλως εχειν· ἑν δε γε, ᾧ τα ενδεχομενα.*

42) Aristotel. de anima II, c. 2, 3.

und ihre Gegenſtände an ſich vollkommen und in dem gehörigen Verhältniß ſind. Daher kommt das Vergnügen der Neuheit. Denn das erſtemal wird die Thätigkeit mit Intenſion auf einen Gegenſtand gerichtet, das folgendemal läßt ſie nach, und das Vergnügen ſchwindet. Das Vergnügen aber iſt nicht allein die Folge von der vollkommenſten Kraftäußerung, ſondern ſie erhöhet, ſtärkt und vervollkommt auch ſelbſt die Thätigkeit wieder. Denn nur in dem, was man gerne thut, macht man Fortſchritte [43]).

Das Vergnügen iſt nicht etwas, das nach und nach entſteht, ſondern es iſt unmittelbar mit der vollkommſten Wirkung in einem Augenblicke das, was es iſt, vollſtändig. Es iſt alſo keine Veränderung oder Bewegung (κινησις) die nur ſucceſſive in der Zeit geſchieht, ſondern etwas Augenblickliches [44]).

Es giebt ein abſolutes und relatives Vergnügen. Jenes iſt dasjenige, was aus der Aeußerung einer Kraft an und für ſich erfolgt; dieſes, was nur den Schmerz aufhebet, und dadurch eine Kraft in ihren natürlichen Zuſtand wieder verſetzt. Jede Kraft hat ihr eigenthümliches Vergnügen und ihren eigenthümlichen Schmerz. Jede Kraft wird durch ihren eigenthümlichen Schmerz eben ſo ſehr geſtöhrt, als durch das Vergnügen einer andern Kraft [45]).

Das Vergnügen wird entweder bloß nach dem Moment des Genuſſes, oder von der Vernunft nach allen

43) Ariſtotel. Nicomach. X. c. 4, 5. καθ' ἑκαστον δε βελτιστη εστιν ἡ ενεργεια τε αριστα διακειμενε προς το κρατιστον των ὑφ' αυτην· αὑτη δ' αν τελειοτατη ειη και ἡδιστη — τελειοι δε την ενεργειαν ἡ ἡδονη, ουχ ὡς ἑξις ενυπαρχουσα αλλ' ὡς επιγιγνομενον τι τελος, οἱον τοις ακμαιοις ἡ ὡρα.

44) Ariſtotel. Nicomach. X. c. 4. VII. c. 12.

45) Ariſtotel. Nicomach. VII. c. 12. X. c. 4.

Folgen erwogen. Das Vergnügen des Augenblicks kann zuweilen nur ein scheinbares Gut seyn, das von der Vernunft erwogene und gebilligte Vergnügen ist allein ein wahres Gut [46]).

Unter allen Thätigkeiten ist die Wirksamkeit der Geisteskraft die beste; das Vergnügen, welches aus dem Denken und Betrachten entspringt, ist daher das edelste, dauerhafteste, vollständigste, unabhängigste unter allen, und allein sich selbst Zweck [47]).

Das Vermögen der beseelten Wesen, sich von einem Orte zum andern zu bewegen, ist weder in der ernährenden Kraft, noch in dem Empfindungsvermögen, noch in der Vernunft gegründet; das erste nicht, weil diese Bewegung die Vorstellung eines Zwecks voraussetzt, und sonst auch Pflanzen sich von der Stelle bewegen müßten; das zweite nicht, weil es bloß empfindende Pflanzen giebt, welche doch keine Bewegung zeigen; das dritte nicht, weil die theoretische Vernunft keinen praktischen Gegenstand, was man zu begehren oder zu fliehen hat, denkt, und auch dann nicht sogleich auf den Willen wirkt, um den Gegenstand zu begehren, oder zu verabscheuen. Aber auch das Begehren ist nicht der einzige Bestimmungsgrund dieses Handelns, weil die Erfahrung lehrt, daß Menschen, ungeachtet sie etwas begehren, doch nicht in ihrem Handeln sich sogleich dadurch bestimmen lassen [48]).

Die

46) Aristotel. de anima III. c. 10. ὁ μεν γαρ νους δια το μελλον αυθελκειν κελευει, ἡ δε επιθυμια δια το ηδη. Φαινεται γαρ το ηδη ἡδυ και ἁπλως ἡδυ και αγαθον ἁπλως, δια το μη ὁραν το μελλον.

47) Aristotel. Nicomach. X. c. 7. δοκει γαν ἡ σοφια θαυμαζης ἡδονας εχειν καθαροτητι και τῳ βεβαιῳ.

48) Aristotel. de anima III. c. 9.

Die Bewegung der beſeelten Weſen oder das Handeln iſt alſo ein Act, von welchem der Grund theils in dem Begehren, theils in dem Denkvermögen und zwar dem praktiſchen lieget. Dieſes unterſcheidet ſich von dem theoretiſchen dadurch, daß es ſich Zwecke vorſtellt. Jedes Begehren gehet aber auf einen Zweck. Das Begehren iſt alſo zugleich das Princip der praktiſchen Vernunft, indem ſie das letzte, auf welches das Handeln gerichtet iſt, den Zweck darbietet [49]).

Der letzte Grund liegt aber in den Objecten, welche das Begehrungsvermögen beſtimmen. Das Object iſt überhaupt das praktiſche (d. i. das anders beſtimmbare) Gute, ſowohl das ſcheinbare, als das wahre. Jenes iſt dasjenige, was für den Augenblick Vergnügen, dieſes, was ein dauerndes Vergnügen macht: dieſes letzte ſetzt Rückſicht und Vergleichung mit der Zukunft voraus, kann alſo nur denen zu Theil werden, welche der Vorſtellung der Zeit und der Vernunft empfänglich ſind [50]).

Das

49) Ariſtotel. de anima III. c. 10. Φαινεται δε γε δυο ταυτα κινουντα η ορεξις η νους, ει τις την Φαντασιαν τιθειη ως νοησιν τινα. πολλα γαρ παρα την επιστημην ακολουθουσι ταις Φαντασιαις. και εν τοις αλλοις ζωοις ουκ νοησις ουδε λογισμος εστιν, αλλα Φαντασια. αμφω αρα ταυτα κινητικα κατα τοπον νους και ορεξις. νους δε ὁ ἑνεκα του λογιζομενος και ὁ πρακτικος. διαφερει δε του θεωρητικου τῳ τελει, και ἡ ορεξις ἑνεκα του πρακτου. ὁ γαρ ἡ ορεξις αὐτη, αρχη του πρακτικου νου, το δε εσχατον αρχη της πραξεως.

50) Ariſtotel. de anima III. c. 10. διο ουκ αει μεν κινει το ορεκτον, αλλ' τουτ' εστιν ἡ το αγαθον, ἡ το Φαινομενον αγαθον. ου παν δε, αλλα το πρακτον αγαθον· πρακτον δε εστιν αγαθον το ενδεχομενον και αλλως εχειν. (Note 46.)

Das Begehren des augenblicklichen Vergnügens ist das sinnliche Begehren (επιθυμια), des dauerhaften Vergnügens, das vernünftige Begehren, Wollen (βουλησις). Beide Arten des Begehrens können sowohl harmoniren, als einander widerstreiten [51]).

Man muß also bei dem Begehren das Bewegende, das wodurch bewegt wird, und das Bewegte unterscheiden. Das Bewegende ist theils unveränderlich, das praktische Gute, theils bewegend und bewegt zugleich, das Begehrungsvermögen, das, womit bewegt wird, das Begehren, und das Bewegte, endlich, das beseelte Wesen selbst. Das Begehren ist Thätigkeit und Bewegung, welche vermöge der Eingelenkung der Knochen auf den Körper wirkt [52]).

Da das Begehren zuletzt von den Objecten abhängt, so ist kein Begehren möglich ohne die Vorstellung derselben

51) Aristotel. de anima III. c. 10. νυν δε ὁ μεν νους ἀ φαινεται κινων ανευ ορεξεως· ἡ γαρ βουλησις ορεξις. ὁταν δε κατα τον λογισμον κινηται και κατα βουλησιν κινειται. ἡ δε ορεξις κινει παρα λογισμον: ἡ γαρ επιθυμια ορεξις τις εστι.

52) Aristotel. de anima III. c. 10. επειδη δε εστι τρια, ἐν μεν το κινουν, δευτερον δε, ᾧ κινει, και ετι τριτον το κινουμενον· το δε κινουν διττον, το μεν ακινητον, το δε κινουν και κινουμενον· εστι δε το μεν ακινητον, το πρακτον αγαθον, το δε κινουν και κινουμενον, το ορεκτικον· κινειται γαρ το ὀρεγομενον ἡ ορεγεται, και ἡ ορεξις κινησις τις εστι ἡ ενεργεια· το δε κινουμενον, εστι το ζωον, ᾧ δε κινει οργανῳ ἡ ορεξις, ηδη τουτο σωματικον τι εστι — το κινουν· οργανικως ὁπη αρχη και τελευτη το αυτο οιον ὁ γιγγλυσμος.

ſelben. Die Vorſtellung iſt aber entweder ſinnlich oder vernünftig [53]).

Das vernünftige Begehren oder Wollen ſetzt Ueberlegung voraus, was man zu thun, oder nicht zu thun habe, welches ohne Schlüſſe nicht möglich iſt. Das Wollen läßt ſich als ein Vernunftſchluß betrachten, wo unter einen allgemeinen Satz ein beſonderer ſich unmittelbar auf das Individuum beziehender ſubſumirt, und durch welchen der Entſchluß hervorgebracht wird, welcher als der Schlußſatz zu betrachten iſt. Der allgemeine Satz ſelbſt hat keinen Einfluß auf den Willen, ſondern der beſondere [54]). Oder mit andern Worten: man ſtellt ſich einen letzten Zweck vor, (βουλησις) man überlegt durch welche Mittel man denſelben erreiche, (προβουλευσις) und man faßt alsdann einen Entſchluß (προαιρεσις). Die Vollkommenheit des Willens, daß man nichts anders als den beſten Zweck ſich vorhält, iſt Φρονησις [55]). Der letzte Grund, nach

53) Ariſtotel. de anima III. c. 10. ορεκτικον δε εκ ανευ Φαντασιας. Φαντασια δε πασα η λογιζικη η αιςθητικη.

54) Ariſtotel. de anima III. c. 11. επει δ' ἡ μεν τε καθολε ὑπόληψις και λογος, ἡ δε, τε καθ' ἑκαςον· ἡ μεν γαρ λεγει, ὁτι δει τον τοιδιτον τὸ τοιον δε πραττειν, ἡ δε, ὁτι τοδε τοιον δε, καγω δε τοιοςδε ἡδη ἀυτη κινει ἡ δοξα, εχ ἡ καθολε η αμφω, αλλ' ἡ μεν ἠρεμεσα μαλλον, ἡ δε ε.

55) Ariſtotel. Nicomach. III. c. 2. 3. 4. ἡ μεν βελησις τε τελες εςι μαλλον. ἡ δε προαιρεσις των προς το τελος — και ἡ προαιρεσις αν ειη βελευτικη ορεξις των εΦ' ἡμιν. VI. c. 5. λειπεται αρα αυτην (Φρονησιν) ειναι ἑξιν αληθη μετα λογε πρακτικην περι τα ανθρωπω αγαθα και κακα.

nach welchem das Individuum sich zur Handlung bestimmt, ist das Größere, Wichtigere (das größere Vergnügen) [56].

Diese Theorie des Willens ist den Grundsätzen des Aristotelischen Systems ganz angemessen. So wie den Stoff zu Vorstellungen das Gemüth von Außen empfängt, und aus sich selbst keine Vorstellungen nimmt, so sind auch die Bestimmungsgründe des Willens nicht in diesem sondern außer diesem enthalten. Aristoteles räumt zwar der praktischen Vernunft das Vermögen den Willen zu lenken ein; aber doch nicht nach eignen Ideen, sondern nur nach dem Einfluß, den die Vorstellungen auf den Zustand des Gemüths haben. Die Vernunft berechnet die Gefühle unter einander nach der Intension und Dauer, und diese Erkenntniß ist eigentlich das, was den Willen bestimmt. Die Function der theoretischen und praktischen Vernunft ist im Grunde einerlei; der einzige Unterschied bestehet darin, daß die letzte Gefühle und überhaupt was auf den Zustand des Menschen Einfluß hat, die erste aber Objecte ohne diese Beziehung auf den Menschen in Betrachtung ziehet. Aristoteles hat also hier die Grundlinien des Eudämonismus ziemlich vollständig und deutlich entwickelt, (etwa den Begriff des praktischen Guten ausgenommen, in welchem eine Dunkelheit liegt, da das Gute als das bestimmende Object des Willens und als der zu realisirende Zweck, und in jener Eigenschaft als unveränderlich und ruhend, in dieser als bestimmbar gedacht wird) und darauf das Gebäude seiner Moral aufgebauet.

Dieses sind die Hauptsätze der Aristotelischen Seelenlehre. Man findet die vorzüglichsten Phänomene alle berührt, die verschiedenen Vermögen der Seele angegeben, und

56) Aristotel. de anima III. c. 11. ποτερον γαρ πραξει τοδε η τοδε, λογισμȣ ηδη εςι εργον, και αναγκει αει εν μετρειν· το μειζον γαρ διωκει.

und überhaupt die Grenzen der empirischen Seelenlehre bestimmt gezeichnet, wenn gleich die innere Cultur derselben noch weit zurück ist. Es ist bemerkenswerth, daß Aristoteles hier so wenig in das Gebiet der speculativen Seelenlehre ausgeschweift ist, sondern sich immer an das, was durch das Bewußtseyn gegeben ist, anschließt. Wenn wir das Wenige, was über das Wesen der Seele gesagt, und über die Unsterblichkeit nur angedeutet ist, ausnehmen, so finden wir keine eigentlich speculative Untersuchung.

Die Ursachen von dem auffallenden Phänomen, daß über die Unsterblichkeit der Seele — einem Gegenstand, der an sich ein so großes Interesse hat, und es für jene Zeiten eigentlich noch mehr haben mußte, da er von den Sokratikern und vorzüglich vom Plato mit einer Art von Enthusiasmus behandelt worden war — Aristoteles so kalt hinweggeht, lassen sich entdecken, wenn man theils seine Denkungsart, theils den eigenen Charakter seiner Philosophie in Erwägung ziehet.

Da die Betrachtung der Natur und alles dessen, was ist, das Nachdenken dieses Philosophen in vorzüglichem Maaße beschäftigte, und aus diesem Gesichtspuncte auch die Seelenlehre bearbeitete, so konnte er in diesem Theile nicht wohl auf Unsterblichkeit kommen, welche mit der darin herrschenden Ansicht ganz und gar in keiner Verbindung stehet. Ja selbst die Naturbeschreibung, welche er von der Seele entwirft, mußte eher dazu dienen, das Interesse, welches die Idee der Unsterblichkeit bei sich führet, zu schwächen, als zu beleben. Denn das Resultat derselben führte darauf, daß die meisten der Seele beigelegten Kräfte von Bedingungen der Organisation abhängen, ja selbst die Spontaneität des Denkens, das einzige Selbstständige und von dem Körper Unabhängige, welche er ausdrücklich behauptet [57]), sinkt, wenn man die Sache näher betrachtet, zur

Null

57) Aristotel. de anima III. c. 5. χωριστὸς δὲ (νους) ἐστι μονον, τοῦτ' ὅπερ ἐστι (das ist nach dem obigen

Null herab. Denn ein Denken, von dem keine Spur in der Erinnerung zurückbleibt, von dem es sogar zweifelhaft ist, ob es das Bewußtseyn afficire, ist ein Zustand, welchen sich kein vernünftiger Mensch im Gegensatze zu diesem Leben wünschen wird. Und selbst dieses dürre Denken, welches Aristoteles der vom Körper getrennten Seele übrig läßt, läßt sich nach seiner ganzen Vorstellungsart vom Denken nicht einmal als möglich annehmen. Denn da das Denken einen Stoff voraussetzt, welchen der Verstand nicht sich selbst geben kann, sondern von den äußern Objecten annehmen muß, so ist in dem abgeschiedenen Zustande der Seele nicht einmal ein wirkliches Denken sondern nur höchstens die Möglichkeit oder Fähigkeit zum Denken möglich — eine Möglichkeit, für welche Niemand sein gegenwärtiges Leben wird vertauschen wollen.

Seine praktische Philosophie war nicht vermögend, ein größeres Interesse über diese Idee zu verbreiten. Der letzte und höchste Zweck des Lebens ist Glückseligkeit, welche unmittelbar aus der vollkommsten Thätigkeit der Kräfte, vorzüglich der intellectuellen entspringt. Den vorzüglichsten Beitrag zur Glückseligkeit liefert das Denken und Betrachten. Glückseligkeit kann nicht dem Menschen von einem andern Wesen verliehen werden; er muß sie sich selbst verschaffen. Es steht also in seiner Gewalt, den letzten Zweck des Lebens so weit als er will, und nach den äußern Umständen kann, zu realisiren. Ein bestimmter Grad ist nicht vorgeschrieben. Wozu also eine Zukunft annehmen, um dem Menschen eine Möglichkeit zu zeigen, das zu werden, was er in seinem gegenwärtigen Leben schon ist.

gen ενεργεια) και τουτο μονον αθανατον και αιδιον. α μνημονευομεν δε, ὁτι τουτο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νους φθαρτος, και ανευ τουτου ουδεν νοει. I. c. 4. ὁ δε νους ὁικεν εγγινεσθαι κσια τις κσα, και α φθειρεσθαι.

ist. Und wie läßt sich überhaupt eine Glückseligkeit in einem Zustande denken, wo das Denken keinen Einfluß auf die Existenz haben kann, weil es von Phantasie, Gedächtniß, überhaupt von aller Receptivität getrennt ist?

Es giebt also überhaupt in seiner Philosophie keinen Berührungspunkt mit der Idee der Unsterblichkeit. Ganz anders war die Ansicht, von welcher Plato ausgieng; eine mehr praktische, auf das innige Bewußtseyn der moralischen Natur des Menschen gegründete Ansicht, in welcher ihm lebendiger vor Augen schwebte, was der Mensch nicht ist, aber seyn und werden soll. Indessen kann nicht geläugnet werden, daß Platos Philosopheme über die Unsterblichkeit vielleicht nicht wenig beigetragen haben, seinen denkenden Zögling von diesen Ideen abzubringen. Das Schwärmerische und Mythische, was Plato mit den Betrachtungen über die Hoffnung der Unsterblichkeit verbunden hatte, konnte einen solchen nüchternen Philosophen eher abschrecken als gewinnen; und seine theoretischen Beweise für die Fortdauer der Seele müssen, theoretisch betrachtet, ohne die moralischen Ideen, welche ihnen allein Interesse und Kraft ertheilen, mehr Zweifel als Ueberzeugung hervorbringen. Denn Platos Hauptbeweis beruhete darauf, daß die Seele vom Körper verschieden, einfach und unzerstörbar ist, und daher auch vom Körper geschieden fortdenken, ja sogar viel freier und ungestörter denken kann. Indem nun Aristoteles ohne Rücksicht auf das, was bloß aus Begriffen gefolgert ist, die Kräfte der Seele, wie sie erscheinen, betrachtete, fand er das entgegengesetzte Resultat, daß ohne Verbindung mit einem organischen Körper kein Denken mit Selbstbewußtseyn möglich sey.

Ungeachtet aber Aristoteles als Philosoph und vermöge der Grundsätze seines philosophischen Systems über die Fortdauer der Seele mit Persönlichkeit nicht anders als ein negatives Resultat hätte aufstellen können, wenn er sich darüber bestimmt hätte erklären wollen, so konnte er doch

als Mensch sich von der Erwartung eines künftigen moralischen Zustandes nicht losmachen, und er spricht darüber an einigen Stellen übereinstimmend mit der allgemeinen Ueberzeugung. Ob dieses bloße Accommodation oder eine Inconsequenz war, wozu ihn ein Drang der Natur verleitete, würden wir dann mit einiger Sicherheit bestimmen können, wenn wir seine verloren gegangene Schrift von der Unsterblichkeit an den Eudem noch hätten.

Die ganze rationale Psychologie des Aristoteles schränkt sich daher auf die Paar Sätze ein: daß die Denkkraft eine von Materie verschiedene Kraft sey, deren Wesen in reiner Thätigkeit bestehe; daß sie von aussen in den Menschen komme; daß sie Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen habe, daher sie das Göttliche (θειον) in dem Menschen genennt wird; daß sie jeder zerstöhrenden Kraft widerstehe und ohne alles Leiden sey. (58). Diese Behauptungen sind nicht ausführlich entwickelt, durch keine Beweise unterstützt; sie sind nur als Hypothesen und subjective Ansichten in das Ganze seines Systems verwebt. Sie können auch ihrer Natur nach nichts anders seyn als Hypothesen, mit dem Unterschiede, daß einige mit dem Ganzen der menschlichen Ueberzeugungen bald mehr bald weniger zusammenstimmen. Es ist übrigens kein befremdendes Phänomen, daß gerade diese dogmatischen, nicht entwickelten Sätze die denkenden Köpfe der Folgezeit weit mehr beschäftigten, als die richtigen Beobachtungen und Reflexionen über die menschliche Natur, in so weit sie ein möglicher Gegenstand des Nachforschens ist, und daß man, anstatt auf dem Wege der Erfahrung unsere Kenntniß des denkenden und wollenden Wesens

58) Aristoteles, de anima. I. c. 4. III. c. 4, 5, de generat. animal. II. c. 3. λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν επεισιεναι, και θειον ειναι μονον.

Wesens weiter zu befördern, lieber über den unerforschlichen Seiten unsers Ich umsonst brütete.

Wir bemerken hier nur noch, daß Aristoteles den ersten Grund zu einer Physiognomik, oder der Wissenschaft von dem Aeußern des organischen Körpers auf die Anlagen und erworbenen Fähigkeiten des innen wohnenden Geistes zu schließen, legte. Sein Beobachtungsgeist umfaßte den wechselseitigen Einfluß des Geistigen und Körperlichen, worauf sich die physiognomische Kunst stützt. Seine darüber verfaßte Schrift enthält mehrere Wahrnehmungen der Art; aber was diese Kunst zur eigentlichen Wissenschaft erst machen kann, die Zurückführung jener Wahrnehmungen auf sichere Regeln und die Unterordnung derselben unter Grundsätze, dieses vermißt man, wenn nicht etwa diese Schrift bloß fragmentarisch auf uns gekommen ist.

Vierter Abschnitt.

Erste Philosophie oder Metaphysik.

Ungeachtet Aristoteles weder die Sätze, welche zur Metaphysik gehören, zuerst entdeckt, (denn sie sind so alt als das Philosophiren selbst) noch sie zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbunden hat; so hat er doch unter allen Philosophen Griechenlands das meiste zur wissenschaftlichen Bearbeitung der Metaphysik oder, wie er sie zu nennen pflegte, der ersten Philosophie beigetragen. Bis auf den Plato waren nur einzelne über die Erfahrung hinausgehende Fragen hervorgezogen und auf verschiedene Art unter-

sucht und entschieden worden. Plato und Aristoteles faßten zuerst die Idee einer Wissenschaft, welche sie alle systematisch und aus Principien, wie es eine Wissenschaft erfodert, untersucht. Plato bezeichnete sie aber noch nur im allgemeinen, als intellectuelle Philosophie, als Wissenschaft des Denkens (διαλεκτικη), mit einem Namen, der sowohl die wissenschaftliche Erkenntniß des formalen Denkens, als der Objecte des reinen Denkens, vorzüglich des Urwesens in sich begriff.

Dieser Begriff liegt auch der Aristotelischen Metaphysik zum Grunde, aber schon weit mehr entwickelt. Die erste Philosophie ist die Wissenschaft von den letzten Gründen alles Erkennbaren, oder, welches in dem Aristotelischen Systeme gleich bedeutend ist, alles Denkbaren [1]). Das Object derselben ist kein Gegenstand der Erfahrung, sondern das Abstracte; sie beschäftiget sich also mit keinem subsistirenden Wesen, sondern mit den abstractesten Begriffen und Eigenschaften aller subsistirenden Dinge. Indem sie nehmlich aus den Begriffen der Objecte alles Individuelle, Zufällige und Veränderliche absondert, kommt sie auf solche Begriffe, welche allen Objecten wesentlich zukommen, unter welchen alle Objecte gedacht werden. Diese Begriffe machen das Wesen der Dinge aus, und sind in dieser Rücksicht die letzten Principien der Objecte [2]).

In dieser Rücksicht ist die Metaphysik des Aristoteles eine Ontologie oder Analyse der höchsten Begriffe, unter welchen Objecte gedacht werden. Da aber das

1) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 1, 2. την ονομαζομενην σοφιαν περι τα πρωτα αιτια και τας αρχας υπολαμβανεσι παντες.

2) Aristotel. Metaphysicor. IV. c. 1. XIII. c. 3. I. c. 2. σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εσι τα μαλιστα καθολε. πορρωτατω γαρ των αισθησεων εσι — μαλιστα δε επιστητα τα πρωτα και τα αιτια· δια γαρ ταυτα και εκ τουτων τα αλλα γνωριζεται.

das Wort Princip in einer dreifachen Bedeutung von Aristoteles gebraucht wird, nehmlich für die Prinzipien des Denkens und des realen Seyns, und diese letzten theils das Wesen eines jeden Dinges theils der letzte Realgrund alles Realen sind[3]), so beschäftiget sich die Metaphysik des Aristoteles auch mit den Principien des Denkens und mit der Erkenntniß des Urwesens.

Dieses ist der Begriff der Aristotelischen Metaphysik, welcher zwar von ihm zu einem höhern Grad von Klarheit erhoben worden, aber doch noch nicht vollständig erörtert ist. Daher vermißt man eine Deduction der verschiedenen Theile aus dem Hauptbegriffe, und das Ganze siehet eher einem Aggregat einzelner metaphysischer Abhandlungen, als einem wohl geordneten und wissenschaftlich verbundenen Ganzen ähnlich. Es ist wahrscheinlich, daß Aristoteles seiner Metaphysik, da sie eines seiner Werke ist, dessen Idee er zwar lange bei sich herum trug, aber die Ausführung bis an die letzte Zeit seines thätigen Lebens verschieben mußte, nicht die letzte Vollkommenheit gegeben hat, und daher nur mit vorläufigen Untersuchungen z. B. über den Begriff, über die abzuhandelnden Probleme, theils auch mit der Ausarbeitung einzelner Theile seines Plans sich beschäftigte. Da indessen die oben (S. 35.) angegebenen Ursachen von den Mängeln seiner Philosophie überhaupt, vorzüglich bei diesem Theile derselben gelten, so dürfte man wohl nicht ohne Grund annehmen, daß seine Metaphysik, wenn er

3) Aristotel. Methaphysicor. V. c. 1. *πασων μεν εν κοινων των αρχων, το πρωτον ειναι, οθεν η εστιν η γινεται η γινωσκεται. τουτων δε αι μεν ενυπαρχουσαι εισιν, αι δε εκτος. διο ητε Φυσις αρχη, και το στοιχειον, και διανοια, και η προαιρεσις και ουσια, και το ου ενεκα. πολλων γαρ και τα γνωναι και της κινησεως αρχη τ'αγαθον και το κακον.*

ſie auch überarbeitet hätte, dennoch nicht von dieſen in den Prinzipien ſeiner Philoſophie liegenden Fehlern ganz würde gereinigt worden ſeyn. Denn hier kam alles darauf an, einen ſichern Leitfaden zur Aufſuchung und Entdeckung der allgemeinſten und nothwendigen Begriffe und Grundſätze und zur ſyſtematiſchen Bearbeitung aller Aufgaben, welche die Vernunft aus ſich ſelbſt zur Befriedigung ihres Intereſſe hernimmt aufzufinden. Anſtatt deſſen muß er ſich mit einer fragmentariſchen Aufzählung derſelben begnügen, ohne ſich ihrer Vollſtändigkeit verſichern zu können, und in Rückſicht auf die metaphyſiſche Unterſuchung der höchſten ſpeculativen Probleme ſich ſeinem Ideengange ohne beſtimmte Grundſätze überlaſſen.

Indeſſen bleibt doch bei allen dieſen Mängeln, dem Ariſtoteles das Verdienſt, den erſten bedeutenden Schritt zu einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik gethan zu haben, welche, ob ſie gleich dogmatiſch iſt, doch in der Reihe der philoſophiſchen Vorarbeiten zur vollkommenen Kultur der Vernunft nicht fehlen durfte. Der Begriff der Metaphyſik, als einer Wiſſenſchaft des Abſoluten und Unbedingten, wodurch der Trieb des menſchlichen Wiſſens begrenzt wird, und ſeine letzte Vollkommenheit erhält, ein Begriff, welcher das höchſte Intereſſe der Vernunft in ſich ſchließt, und welchen Plato [4]) ſchon ſo beſtimmt gefaßt hatte, liegt ſeinen metaphyſiſchen Unterſuchungen durchgehends zum Grunde, wenn ihm auch die Ausführung nicht ganz entſpricht.

Auch verdient dieſer erſte Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik aus dem Grunde unſre Aufmerkſamkeit, weil er, ungeachtet aller ſeiner Unvollkommenheit, doch allen künftigen Arbeiten dieſer Art den Weg, die Methode und die Grundſätze vorgezeichnet hat. Der Stagirite befolgt durchaus den analytiſchen Gang (einige ſkeptiſche Fragen aus-

4) Plato de Republica. VI. S. 124. Man vergleiche den 2 Band unſerer Geſchichte. S. 265. 268.

ausgenommen, welche er da, wo andere und er selbst sich noch nicht genug vorgearbeitet hatten, aufstellt); er entwickelt nach dem Grundsatz des Widerspruchs abstracte Begriffe, um vermittelst derselben auf die Erkenntniß des Höchsten und Letzten, dessen Idee der Vernunft unabtreiblich vorschwebt, zu gelangen. Alles beruht auf den beiden Sätzen; was sich ohne Widersprüche denken läßt, ist (auch objectiv) wahr, und das, dessen Gegentheil sich widerspricht, ist apodiktisch erwiesen, und ein nothwendiger Erkenntnißsatz. Dieser erste Versuch hat also mit allen folgenden metaphysischen Systemen den Fehler gemein, daß das Denken mit dem Erkennen verwechselt wird [5]). Auch war nirgend mehr, als in der Metaphysik diese Verwechslung möglich und nach dem Geiste seiner Philosophie unvermeidlich. Wenn man einmal annimmt, daß allen Begriffen etwas Reales entspricht, und daß die abstractesten Begriffe die Form und das Wesentliche der wirklichen Objecte enthalten, so folgt unmittelbar, daß die bloße Zergliederung der Begriffe uns auf wahre Erkenntniß des Realen führen, und daß je höher die Abstraction getrieben ist, eine desto reinere Ansicht des Wesens der Dinge hervorgehen muß. (Man vergleiche oben S. 102, 103.).

Die Metaphysik des Aristoteles bestehet eigentlich aus drei Theilen; einer Propädeutik, einer Ontologie und Theologie. Es würde uns viel zu weit führen, wenn wir den Hauptinhalt aller dieser Theile auch nur im Allgemeinen angeben wollten, und wir müßten befürchten, entweder einen dürren, unverständlichen und wenig inter-

5) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 2. τουτων δε τι μεν παντα επιζασθαι, τω μαλιζα εχοντι την καθολε επιζημην αναγκαιον υπαρχειν ετος γαρ οιδε πως παντα τα υποκειμενα.

essanten Auszug zu geben, oder das Ganze zu übersetzen. Beides ist mit unserm Zwecke nicht vereinbar. Indessen dürfen wir doch diesen Theil der Aristotelischen Philosophie auch nicht mit einer bloßen allgemeinen Anzeige abfertigen. Wir hoffen unserer Pflicht ohne zu große Weitläuftigkeit ein Genüge zu leisten, wenn wir aus der Propädeutik und Ontologie nur dasjenige herausheben, was des Aristoteles Metaphysik so wie seine Philosophie charakterisirt, hingegen die Hauptsätze der Theologie, auf welche auch hier hauptsächlich mit die ganze Zurüstung gemacht ist, vollständiger darstellen.

In der Propädeutik handelt Aristoteles von dem Begriff und Inhalte, und von dem ersten Grundsatz aller Erkenntniß und fängt dann eine Kritik der von andern Philosophen aufgestellten Principien auf. Diese Untersuchungen sind aber nicht zusammenhängend vorgetragen, sondern hier und da zerstreuet [6]).

Was den Begriff der Metaphysik betrifft, welchen Aristoteles aufstellt, so haben wir denselben schon angeführet. Daß übrigens dieser Begriff nicht vollständig erörtert ist, sondern nur einige Merkmale angiebt, erhellet daraus, daß Aristoteles so viele Probleme über den Inhalt der Wissenschaft anführt, ohne sie alle zu beantworten, wenn sie gleich in anderer Rücksicht großen Nutzen für die wissenschaftliche Cultur der Metaphysik hatten. Auch dürfte die erste Philosophie, oder die Weisheit, wie er sie auch nennt, in so ferne sie die letzten Gründe oder Principien zum Gegenstande hat, nicht als Wissenschaft angesehen werden. Denn Wissenschaft

6) Er handelt davon in dem 1, 3, 4, 11. und in dem ganzen 13 und 14 Buche.

ſchaft iſt nach dem Ariſtoteles nur demonſtrative Erkenntniß; das Letzte und Höchſte aber läßt ſich nicht demonſtriren, ſondern es iſt das Prinzip zur Erkenntniß alles Uebrigen [7]).

Die Metaphyſik iſt nach ihm die oberſte Wiſſenſchaft und von dem wichtigſten Intereſſe. Dieſes erhält ſie theils deswegen, weil ſie von dem vollkommenſten Weſen der Gottheit handelt, theils weil ſie die Principien aller Erkenntniß ſowohl der theoretiſchen als praktiſchen in ſich begreift [8]).

Ueber den Inhalt und die Form der Metaphyſik wirft er verſchiedene Probleme auf; denn er betrachtet ſolche Zweifel und ihre Auflöſung als eine weſentliche Bedingung

7) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 2. Nicomachicor. VI. c. 7. ὡςε δηλον, ὁτι ἡ ακριβεςατη εκ των επιςημων ειη ἡ σοφια. δει αρα τον σοφον μη μονον τα εκ των αρχων ειδεναι, αλλα και τας αρχας αληθευειν. ὡς' ειη αν ἡ σοφια νες και επιςημη, και ὡςπερ κεφαλην εχουσα επιςημη των τιμιωτατων.

8) Ariſtotel. Nicomach. VI. c. 7. Das Object der Methaphyſik iſt nicht der Menſch, ſondern die Principe der Welt. εἰδ' ὁτι βελτιςον ανθρωπος των αλλων ζωων, κδεν διαφερει· και γαρ ανθρωπε αλλα πολυ θειοτερα την Φυσιν, ὁιον τα Φανερωτατα γε, εξ ὡν ὁ κοσμος συνεςηκε. Metaphyſ. I. c. 2. ἡ γαρ θειοτατη και τιμιωτατη. τοιαυτη δε διχως αν εἰη μονη· ἡν τε γαρ μαλις αν ὁ θεος εχει, θεια των επιςημων εςι, και εἰτις των θειων εἰη; μονη δ' αυτη τετων αμΦοτερων τετυχηκεν. ὁ τε γαρ θεος δοκει των αιτιων πασιν εἰναι και αρχη τις, και την τοιαυτην η μονος ἡ μαλις' αν εχοι ὁ θεος.

zum Fortschreiten in der wissenschaftlichen Bearbeitung [9]). Diese Probleme sind folgende. Ist es nur eine oder sind es mehrere Wissenschaften, welche die ersten Ursachen erforschen. Untersucht diese Wissenschaft nur allein die realen Principien, oder auch die Principien des Denkens und der Demonstration. Ist das erste, beschäftigt sich eine oder mehrere Wissenschaften mit den Prinzipien der Substanzen? Giebt es nur Sinnenwesen oder ausser diesen auch Verstandeswesen? Sind nur diese Wesen, oder auch ihre ursprünglichen Prädicate, das Object dieser Wissenschaft? Muß sie auch die Begriffe von Einerleiheit, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Entgegensetzung, von dem Vor und Nach und ihre Merkmale erörtern? Ist immer Eins dem Andern entgegengesetzt? Sind die Principien und Elemente die Gattungen, unter welche alle existirende Dinge einzutheilen sind? Haben die nächsten oder die letzten Gattungen mehr Realität? Giebt es außer der Materie eine für sich bestehende Ursache, und ist sie der Zahl nach eine oder mehrere? Sind die Principien der Zahl und dem Begriffe nach bestimmt? Sind die Principien der vergänglichen und unvergänglichen Dinge dieselben oder verschieden? sind sie alle unvergänglich oder sind die der vergänglichen Dinge auch vergänglich? Ist die Einheit und Realität nichts anders, als das Wesen der Dinge, oder nicht, und ein abgesondertes Object? Sind die Principien etwas Allgemeines oder nach Art der Individuen (reale Substanzen), sind sie etwas Mögliches oder Wirk-

9) Aristotel. Metaphysicor. III. c. 1. εςι δε τοις ευπορησαι βȣλομενοις πρȣργȣ το διαπορησαι καλως. ἡ γαρ ὑςερον ευπορια λυσις των προτερον απορȣμενων εςι. λυειν δ' ȣκ εςιν αγνοȣντα τον δεςμον, αλλ' ἡ της διανοιας απορια δηλοι τȣτο περι τȣ πραγματος· ἡ γαρ απορει, ταυτῃ παραπλησιον πεπονθε τοις δεδεμενοις.

Wirkliches? Sind die Zahlen, die Längen, die Figuren und Puncte reale Dinge oder nicht, und im erſten Falle ſind ſie von den Sinnenweſen abgeſondert, oder dieſen inhärirend? Alle dieſe Fragen ſind von der Beſchaffenheit, daß ſowohl ihre ſkeptiſche als dogmatiſche Beantwortung viele Schwierigkeit macht [10]).

Es ſind dieſes in der That wichtige Probleme, und eine methodiſche Unterſuchung derſelben hätte für die wiſſenſchaftliche Cultur der Philoſophie in jenen Zeiten von großer Wichtigkeit ſeyn müßen, geſetzt auch, daß ſie nicht alle dieſe Fragen aus dem Grunde unterſucht, manche auch nur einſeitig nach dem vorgefaßten Syſteme entſchieden hätte. Aber ſo bald man inne wird, wie dieſe Fragen ziemlich bunt unter einander geworfen ſind, daß ſie, wie es ſcheint, nur aus zufälligen Reflexionen über die Verhandelungen älterer Philoſophen abſtrahirt ſind [11]), ſo läßt man gerne den größten Theil der Erwartungen fallen, welche ſonſt Ariſtoteles Name machen könnte, und man überzeugt ſich von der Unentbehrlichkeit eines ſichern Compaſſes, der durch dieſes Labyrinth hindurchführt. Die richtige Ausmeſſung des Denkvermögens ſelbſt kann dieſen nur abgeben. Mehrere Fragen unter den aufgeworfenen ſind von der Art, daß ſie nur in einer Unterſuchung des menſchlichen Denkens ſelbſt ihre Beantwortung finden können. Darauf wurde aber Ariſtoteles nicht geführet, weil er nach ſeinem Syſteme nicht in der Vernunft ſondern in den Objecten den letzten Aufſchluß ſuchte.

Er

10) Ariſtotel. Metaphyſicor. III. c. 1.

11) Ariſtotel. Metaphyſicor. III. c. 1. ἀναγκη προς την επιζητουμενην επιστημην απελθειν ἡμας πρωτον, περι ὠν απορησαι δει πρωτον. ταυτα δ'εστιν ὁσα περι αυτων αλλως ὑπειληφασι τινες, και εἰτι χωρις τουτων τυγχανει πρωτον παρεωραμενον.

Er entscheidet, daß es nur eine Wissenschaft ist, welche von allen andern Beziehungen abstrahirt und das Ding als Ding (das ist, das Object, in wieferne es nichts weiter als Object ist) betrachtet, und daher von allem Zufälligen (συμβεβηκοτα) von dem sich nichts wissen läßt, abstrahirt; daß die erste Philosophie nicht allein die Principe der Dinge, sondern auch des Denkens und Erkennens untersucht [12]).

Der erste Grundsatz der Metaphysik, so wie der Philosophie überhaupt, ist der Grundsatz des Widerspruchs. Er zeigt, daß dieser Grundsatz nicht directe kann bewiesen werden, und daß diejenigen, welche einen Beweis von ihm verlangen, eben keine philosophische Einsicht verrathen. Er zeigt, daß er alle Anwendbarkeit verliere, wenn man nicht annehme, daß jedes Wort seine bestimmte Bedeutung habe, weil, wenn die Worte nicht eine Bedeutung haben, es so gut ist, als hätten sie gar keine, in welchem Falle man mit einem andern über Wahrheit gar nicht mehr disputiren könnte. Die Behauptung des Protagoras, die Wahrheit sey etwas bloß Subjectives und Relatives, nebst einigen ähnlichen des Heraklits, Anaxagoras, wird geprüft und widerlegt, und die Wahrheit der Erfahrung vertheidiget, weil sonst folgen würde, daß zwei einander entgegengesetzte Sätze wahr sind und einem und demselben Subjecte widersprechende Merkmale zukommen. Man müße, sagt er, die Empfindung und das Empfundene, von dem Objecte, auf welches sich beides beziehet unterscheiden. Ohne empfindende Wesen würde keine Empfindung seyn, aber sie setzt nothwendig Etwas voraus, auf welches sie sich beziehet, und dieses Etwas ist

12) Aristotel. Metaphysicor. VI. c. 12. III. c. 1, 2. IV. c. 3.

ist von der Empfindung und von den empfindenden Wesen unabhängig [13]).

Die Beurtheilung der ältern Systeme und ihrer Principien ist vom Aristoteles mit Scharfsinn und aus dem Gesichtspuncte seines Systems mit Gründlichkeit angestellt. Bei den ältern materialistischen Behauptungen verweilt er sich nicht lange, sondern zieht aus der kurzen Darstellung derselben das Resultat, daß sich die Vernunft bei ihnen nicht befriedigen könne, weil sie zuletzt auf einen blinden Zufall und blinde Nothwendigkeit hinauslaufen, da die Vernunft einen Verstand als letzten Grund der Natur anzunehmen genöthiget sey [14]). Viel ausführlicher ist er bei der Zahlen und Ideenlehre der Pythagoräer und Platoniker, und er widerlegt diese Theorien, in soferne sie Zahlen und Ideen zu constitutiven Principien der Dinge machen, und sie hypostasiren, mit eindringendem Scharfsinne, wiewohl weder die Vorstellungsarten selbst und ihre Gründe, noch seine Gegengründe in der besten Ordnung vorgetragen sind. Die Vermischung beider Theorien und ihren verschiedenen Modificationen verursacht nicht selten große Dunkelheit. Daß er dabei den Plato oft mißverstanden

13) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 3. 4–8. 5. ὁλως τ' ειπερ εςι το αιςθητον μονον, ȣδεν αν ειη μη οντων των εμψυχων. αιςθησις γαρ ȣκ αν ειη. το μεν ȣν μητε τα αιςθητα ειναι μητε τα αιςθηματα, ισως αληθες· τȣ γαρ αιςθανομενȣ παθος τȣτο εςι· το δε τα ὑποκειμενα μη ειναι, ἁ ποιει την αιςθησιν, και ανευ αιςθησεως, αδυνατον. ȣ γαρ δη ἡ γ' αιςθησις αυτη ἑαυτης εςιν. αλλ' εςι τι ἑτερον παρα την αιςθησιν, ὁ αναγκη προτερον ειναι της αιςθησεως. το γαρ κινȣν, τȣ κινȣμενȣ φυσει προτερον εςι.

14) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 3. 4. 5.

den habe, indem er die Ideen als hypostasirte Principien betrachtet, haben wir oben gezeigt. S. 50, 51.) [15]).

Ontologie.

Es giebt wahrnehmbare und denkbare Objecte. Die ersten sind die Objecte, in wieferne sie durch die Sinne erscheinen, mit mancherlei veränderlichen und wechselnden Beschaffenheiten; die letzten, in wie ferne sie nach ihren blos wesentlichen Eigenschaften gedacht werden. Von der Art sind z. B. die Dinge, welche durch ihre Einwirkung auf die Sinne Empfindungen hervorbringen. Diese Eintheilung beruhet nur auf der Verschiedenheit der Ansicht, nach welcher man einen Gegenstand sich vorstellt, und es ist daher ein und dasselbe Object sinnlich und intelligibel. Es giebt, außer den Gegenständen der Erfahrung, die wir wahrnehmen und denken, und außer dem Urwesen, keine Dinge an sich, welche eine Verstandeswelt ausmachten [16]). Dieses ist der Gegensatz von Platos Rationalismus, nach welchem die Erfahrungsgegenstände nur Nachbildungen der göttlichen Ideen sind, die als Urbilder das Wesen der Dinge enthalten und im eigentlichen Verstande Dinge an sich sind.

Daher macht das Sinnliche und das Denkbare keinen solchen Gegensatz aus, als bei dem Plato. Das Denkbare ist

15) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 6. 7. XIII—XIV.

16) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 5. (Note 13). III. c. 2. 4. πολλαχη δε εχοντων δυσκολιαν, κενος ηττον ατοπον, το φαναι μεν ειναι τινας φυσεις παρα τας εν τω κοσμω, ταυτας δε τας αυτας φαναι τοις αισθητοις. IV. c. 5. de anima, III. c. 8.

ist das Sinnliche verallgemeinert, und das Sinnliche ist das Denkbare mehr bestimmt und modificirt. Daher legt er das Sinnliche aller Erkenntniß zum Grunde, und kein Denken ist ohne Empfindung und Einbildungskraft möglich. Hier in der Ontologie kehrt er aber gewissermaßen dieses Verhältniß um. Denn da er die letzten Principien der Dinge darstellen will, und ein Princip überhaupt nur das Allgemeine ist, aus welchem das Besondere abgeleitet werden muß; so ist er genöthiget, die höchsten Abstractionen als das Einfache zum Grund zu legen, um daraus das Zusammengesetztere zu erklären. Ueberhaupt qualificirt sich auch das Einfache als etwas, das nicht höher abgeleitet werden kann, und dabei unveränderlich und nothwendig ist, zu Principien einer Wissenschaft [17])

Dieses ist nun im Grunde ebenfalls auch dem Geiste der Platonischen Philosophie angemessen, und wenn man die abweichenden Hypothesen von dem Ursprunge der Vernunftbegriffe und das Hyperphysische in der Ideenlehre abrechnet, so ist zwischen der Metaphysik des Plato und Aristoteles nur der Unterschied, daß der Letzte die Analyse der Begriffe weiter getrieben, auf der andern Seite aber das Empirische und Rationelle nicht so scharf als Jener abgesondert hat.

Das Denkbare ist also dasjenige, was nach Weglassung aller sinnlichen sich auf die Empfindung unmittelbar beziehenden und daher veränderlichen Accidenzen, an einem Objecte noch zu denken übrig bleibt. Dieses ist nun nichts anders

17) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 5. ὥστε τὸ πρῶτον, καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστι. τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὡς οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως. ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. εἰ ἄρα ἐστὶν ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον, οὐδὲ παρὰ φύσιν.

anders, als das Reale (ον). Denn das ον iſt dasjenige, was unveränderlich, und nothwendig iſt; das Entgegengeſetzte iſt das Zufällige, was weder immer noch meiſtentheils iſt [18]). Das ον iſt daher nichts anders als das Object überhaupt, und deſſen nothwendige, allgemeine Merkmale, welche Ariſtoteles Categorien nennt. Das Seyn und das Gedacht werden oder in einem Urtheile verbunden oder getrennt werden iſt in einem gewiſſen Sinne einerlei; da aber dasjenige, von welchem ein ſolches Seyn ausgeſagt wird, ein Gegenſtand ſeyn kann, welchem, außer dem Verſtande, entweder Wirklichkeit zukommt oder nicht, ſo handelt Ariſtoteles in der Metaphyſik nur allein von dem letzten, und nennt es das Ding im eigentlichen Sinne, das Ding in wieferne es Ding iſt (κυριων ον, το οντως ον το ον ᾗ ον). [19]). Alſo iſt, das ον, welches den Gegenſtand der Metaphyſik ausmacht, das Reale überhaupt und von dem ſucht er die letzten Principien auf.

Um

18) Ariſtotel. Metaphyſicor. V. c. 7. VII. c. 2. ὁ γαρ αν ᾖ, μητ' αει, μηθ' ὡς επι το πολυ, τουτο φαμεν συμβεβηκος ειναι, — Φαινεται γαρ το συμβεβηκος εγγυς τι τ̃ μη οντος. c. 3.

19) Ariſtotel. Metaphyſicor. VI. c. 3. επει δε ἡ συμπλοκη εξιν και ἡ διαιρεσις εν τῃ διανοιᾳ, αλλ' ουκ εν τοις πραγμασι, το δ' ὀντως ον ὀτερον ον των κυριων. ἡ γαρ το τι εξιν ἡ ὀτι ποιον, ἡ ὀτι ποσον, ἡ ειτι αλλο συναπτει ἡ αφαιρει ἡ διανοια, το μεν συμβεβηκος και το ὡς αληθες ου αφετεον. το γαρ αιτιον τ̃ μεν αοριστον, τ̃ δε της διανοιας τι παθος, και αμφοτερα παρα το λοιπον γενος τ̃ οντος, και ουκ εξω δηλουσιν ουσαν τινα φυσιν τ̃ οντος. διο ταυτα μεν αφειστω· σκεπτεον δε τ̃ οντος αυτ̃ τα αιτια και τας αρχας ἡ ον. VII. c. 1.

Um diese Principien aufzusuchen, setzt er zuerst gewisse Classen fest, unter welche alle Prädicate können gebracht werden (Categorien), entwickelt einige von diesen Prädicaten oder allgemeinen Begriffen, und bestimmt dann die Principien des Realen.

Die zehen Categorien des Aristoteles werden gewöhnlich zur Logik gerechnet; und sie gehören auch dahin, wenn man die Logik als ein Organon betrachtet. In der Schrift, welche von den Categorien handelt, werden diese auch bloß logisch betrachtet, insoferne ihre Merkmale entwickelt, unter einander verglichen, und daraus Sätze abgeleitet werden. Allein die Kategorien haben beim Aristoteles noch etwas mehr zu bedeuten, und selbst seine Theorie des Denkens beweiset, daß sie in nothwendiger Beziehung mit den realen Objecten der Erkenntniß stehen. Es sind Classenbegriffe des Denkens und zugleich der Objecte und ihrer Prädicate, und sie sollen nicht allein dazu dienen, die Verhältnisse der Begriffe zu einander, sondern auch das Verhältniß der Prädicate zu ihren Objecten zu bestimmen. Es sind mit einem Worte nicht sowohl logische, formelle, sondern allgemeine Objectenbegriffe.

Ueber den Weg, auf welchem Aristoteles diese Categorien entdeckte, hat er uns nirgends einigen Aufschluß gegeben. Aber man darf nur einen Blick auf sie werfen, um zu bemerken, daß er sie auf dem Wege der Abstraction fand, ohne dazu ein leitendes Princip zur Hand zu haben. Er zählte daher zehen solcher Begriffe auf: Substanz, Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben (Besitz), Thun, Leiden [20]). Diese Begriffe

20) Aristotel. Categor. c. 2. ed. Buhle. των κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγομενων εκαστον ητοι ουσιαν σημαινει, η ποσον, η ποιον, η προς τι, η που, η ποτε, η κεισθαι, η εχειν, η ποιειν, η πασχειν. Metaphysicor. V. c. 7. καθ' αυτο δε ειναι λεγεται, οσαπερ

Begriffe sind an der Sprache abgesondert, wie man z. B. aus dem Verhältnißbegriff von Lage und Haben siehet. Allerdings hat Aristoteles auf diese Art einige Verhältnisse der Begriffe in den Urtheilen, und also einige Functionen des Urtheilens selbst, durch seinen glücklichen Scharfsinn aufgefunden; allein durch dieses Medium konnten sie weder vollständig noch rein ausgedrückt werden. Daher mischte er formelle und materielle Verhältnisse unter einander, und unter den aufgestellten selbst sind einige abgeleitete, z. B. die Lage (κειϛθαι) gehört unter Ort; die Relation begreift schon Ort, Zeit, Lage, Besitz unter sich. Daß er Zeit und Ort mit aufnahm, kann dem Aristoteles nicht so sehr zum Vorwurf gereichen, da er die Form und die Materie des Denkens nicht von einander gesondert hatte, nicht das Denken an sich, sondern das Denken in Anwendung auf Objecte der Erfahrung vor Augen hatte. Aus eben dem Grunde konnte er auch nicht die Begriffe von dem Verhältniß des Denkens zum Bewußtseyn oder von der Modalität mit aufnehmen, weil Möglichkeit und Wirklichkeit als ein Verhältniß der Objecte selbst betrachtet werden mußte.

Es fällt in die Augen, daß Aristoteles keine Vollständigkeit, weder absolute noch comparative, beabsichtigen konnte, und seine Tafel enthält auch wirklich weder alle, noch die ursprünglichen Prädicate. So hätte er z. B. anstatt

ὁσαπερ σημαινει τα σχηματα της κατηγοριας· ὁσαχως γαρ λεγεται, τοσαυταχως τα ειναι σημαινει. επει εν των κατηγορεμενων τα μεν τι εϛι σημαινει, τα τε ποιον, τα δε ποσον, τα δε προς τι, τα δε ποιειν και πασχειν, τα δε που, τα δε ποτε. VII. c. 1. το ον λεγεται πολλαχως, καθαπερ διειλομεθα προτερον εν τοις περι τα πολλαχως. σημαινει γαρ το μεν τι εϛι, και το δε τι, το δε ὁτι ποιον ἡ ποσον ἡ των αλλων ἑκαϛον των ἑτω κατηγορεμενων.

anstatt des Wirkens und Leidens, den höhern Begriff, der beide unter sich begreift, das Vermögen aufnehmen müssen; so fehlen die in seinem System so viel bedeutenden Begriffe von Materie, Form, Beraubung, Ursache u. s. w. Auch ist diese Tafel von wenig Nutzen, selbst in seinem eignen System, und sie dient fast nur dazu, um die Hauptpuncte, die bei einem Gegenstand zu untersuchen sind, in Erinnerung zu bringen.

In der Metaphysik wird (außer einigen andern beyläufigen Erörterungen) eigentlich nur ein einziger, nehmlich Substanz, das ist eines für sich bestehenden wirklichen Dinges (ον im eigentlichen Sinne) mit andern in Verbindung stehenden entwickelt. Da das Wort ουσια, welches im Griechischen Substanz bedeutet, vieldeutig ist, und auch noch das Wesen, das Allgemeine, den Gattungsbegriff ausdrückt [21]), so werden auch zugleich diese Begriffe erklärt. Wir können hier nur die vorzüglichsten Resultate anführen, wenn wir nicht zu weitläuftig werden wollen.

Substanz ist das Erste dem Begriffe, der Erkenntniß, der Zeit und der Natur nach; denn unter allen Categorien ist Substanz das einzige Ding, welches getrennt existiren, das ist, subsistiren kann. **Substanz ist dasjenige, welches allen Prädikaten zum Grunde liegt, welches von keinem prädicirt, von welchem aber alles übrige prädicirt werden kann** [22]). Dieses ist Substanz in der ersten Bedeu-

 tung;

21) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 3. λεγεται δ' ἡ ουσια, ει μη πλεοναχως, αλλ' εν τετταρσι γε μαλιστα· και γαρ το τι ην ειναι, και το καθολε, και το γενος ἡ ουσια δοκει ειναι ἑκαστῳ και τεταρτον τουτων το ὑποκειμενον.

22) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 3. το δ' ὑποκειμενον εστι, καθ' ὁ τα αλλα λεγεται, εκεινο δε αυτο μηκετι κατ' αλλο. c. 1.

tung; in der zweiten sind es die Gattungen und Arten [23]). Die Substanz in der ersten Bedeutung kommt ohne allen Zweifel den Körpern, sowohl den organischen als unorganischen, zu [24]).

Der Substanz kommt ursprünglich ein bestimmtes individuelles Seyn (Wesen) zu (το τινην ειναι, το δε τι), mittelbarer Weise durch die Substanz auch allen andern Prädikaten. Das Wesen ist aber nichts anderes als die Substanz ohne Materie. Ein Satz, der dieses Seyn ausdrückt, heißt Definition; definiren lassen sich daher ursprünglich Substanzen, mittelbar auch die übrigen Prädikate [25]).

Die Substanz, d. i. das letzte Subject, welches allen Prädicaten zum Grunde liegt, scheint auf gewisse Weise die Materie zu seyn. Denn wenn man sich Eigenschaften, Größe, Gestalt, Vermögen, Wirkungen hinwegdenkt, so bleibt nichts übrig als Materie, nehmlich die Materie im eigentlichen Sinne, ohne alle Qualitäten. Allein da der Materie durch die Form erst ein bestimmtes Seyn

23) Aristotel. Categoriae. c. 5. δευτεραι δε ουσιαι λεγονται, εν οις ειδεσιν αι πρωτως ουσιαι λεγομεναι υπαρχουσι· ταυτα τε, και τα των ειδων τουτων γενη.

24) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 2. δοκει δ' η ουσια υπαρχειν φανερωτατα μεν τοις σωμασι. VIII. c. 1. αισθηται ουσιαι.

25) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 4. ὁτι δ πρωτως και απλως ὁρισμος και το τι ην ειναι των ουσιων εστιν, ου μην αλλα και των αλλων ὁμοιως εστι, πλην ου πρωτως. — ὁτι εστι το τι ην ειναι ἑκαστου, ὁ λεγεται καθ' αὑτο. c. 6. το τι ην ειναι λεγεται ειναι η ἑκαστου ουσια. λεγω δε ουσιαν ανευ ὑλης το τι ην ειναι.

Seyn zukommt, ſo kann nicht Materie, ſondern die Form und das aus beiden zuſammengeſetzte Subſtanz im ſtrengen Sinnne ſeyn [26]).

Ob nun gleich die Subſtanz gewiſſermaßen etwas Einfaches, Nichtzuſammengeſetztes iſt [27]), ſo unterſcheidet man doch an den ſinnlichen Subſtanzen Materie und Form, ein Etwas, welches die Möglichkeit von dem individuellen Seyn enthält, und ein Etwas, welches dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Beides enthält den Grund zur Beantwortung der Frage: Was iſt Subſtanz, wodurch iſt dieſes dieſe beſtimmte Subſtanz? [28])

26) Ariſtotel. Metaphyſicor. VI. c. 2. αλλα μην αφαιρεμενα μηκος και πλατος και βαθος εδεν ὁρωμεν ὁπολειπομενον πλην εἰτι ἐϛι το ὁριζομενον ὑπο τουτων. ὡϛε την ὑλην αναγκη φαινεϛθαι μονην ουϛιαν ἑτω ϛκοπουμενοις — αδυνατον δε, και γαρ το χωριϛον και το τοδε τι ὑπαρχειν δοκει μαλιϛα τη ουϛια. διο το ειδος και το ἐξ αμφοιν ουϛια δοξειεν αν μαλλον ειναι της ὑλης.

27) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 13. ει γαρ μητε εκ των καθολα ὁιον τ' ειναι μηδεμιαν ουϛιαν, δια το τοιονδε αλλα μη το δε τι ϛημαινειν, μητ' ἐξ ουϛιων ενδεχεται εντελεχεια ειναι μηδεμιαν ουϛιαν ϛυνθετον, ἀϛυνθετον αν ειη ουϛια πασα· ὡϛε ουδε λογος αν ειη ουδεμιας ουϛιας.

28) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII c. 17. δηλον δη ὁτι την ὑλην ζητει δια τι ἐϛιν. ὁιον οικια ταδι, δια τι, ὁτι ταδι ὑπαρχει, ὁ ην οικια ειναι, και ανθρωπος ὁδι, η το ϛωμα τοτο τοδι εχον. ὡϛε το αιτιον ζητειται της ὑλης. τοτο δ' ἐϛι το ειδος, ὁ ωϛ τι ἐϛι· τοτο δ' ἡ ουϛια. VIII. c. 1. αι δε αιϛθηται ουϛιαι πασαι ὑλην εχουϛιν. ἐϛι δ' ουϛια τα ὑποκειμενα, αλλως μεν ἡ ὑλη, αλλως δε ὁ λογος. ὑλην δε λεγω,

ἡ

Ungeachtet Aristoteles, wie man aus allem siehet, wohl ahndete, was eigentlich Substanz sey, daß es ein Verhältniß der Objecte zu dem Denken ausdrücke, welches sich aus keinem Begriffe herauswicklen läßt, so verliert er sich doch über den logischen Erörterungen des Begriffs in ein Labyrinth von Sätzen und Gegensätzen. Nach dem Grundsatze seiner Philosophie, daß nichts in dem Verstande ist, was nicht durch die Sinne in denselben gekommen ist, muß er die Substanz auch als etwas den Objecten außer dem Denken anhaftendes betrachten. Allein die Erklärungen, die er davon giebt, das letzte Subject der Eigenschaften, Subsistenz, halten eine weitere Analyse nicht aus, und er schwankt daher zwischen Form und Materie, ohne einen festen Punct zu finden. Die Materie, nur etwas Mögliches, Bestimmbares, kann ohne Form, das Bestimmende nicht als etwas Wirkliches gedacht werden, und die Form setzt wieder etwas Substantielles voraus, an welchem sie in der Wirklichkeit nur vorkommen kann. Eben so wenig findet man etwas Bestimmtes über die Frage: ob das letzte Subject etwas Einfaches oder Zusammengesetztes ist.

Er hat bei diesen Untersuchungen vorzüglich die Absicht, den Platonischen Idealismus zu bestreiten. Wenn man diesen Streit bis auf die letzten Gründe verfolgt, so findet man, daß beide Philosophen in ihren Behauptungen nicht so sehr von einander abweichen, als es bei dem ersten Anblick des Aristotelischen Räsonnements scheinen möchte. Wenn man nicht mit Aristoteles von der unerweislichen Vorstellungsart ausgehet, daß Plato unter den Ideen Substanzen verstanden habe, so wird man finden, daß dieser

ἡ μη το δε τι και ενεργεια, δυναμει εςι το δε τι. αλλως δε ὁ λογος και ἡ μορφη, ὁ το δε τι ον τω λογῳ χωριςον εςι. τριτον δε το εκ τουτων, ἡ γενεσις μονον και φθορα εςι και χωριςον ἁπλως.

dieſer gleich dem Ariſtoteles in der wirklichen Welt nur den Körpern Subſiſtenz zuerkannte. Der einzige Punct, worin beide ſich trennen, beſteht darin, daß Plato die erkennbaren Subſtanzen nicht, wie Ariſtoteles, für Dinge an ſich, ſondern nur für Erſcheinungen hält, deren Urbild in den Ideen des göttlichen Verſtandes anzutreffen iſt. Die Polemik des Ariſtoteles ſetzt dieſen Punkt nie deutlich ins Licht, und daher trifft ſie, wenn er noch ſo gute Bemerkungen macht, doch ſelten zur Sache, und zuweilen vergißt er ſich, daß er wirklich platoniſirt [29]).

Indeſſen war es immer gut, daß Ariſtoteles durch Beſtreitung jener, obgleich falſch verſtandenen, Ideenlehre theils der ſchwärmeriſchen Spekulation in dem Ueberſinnlichen, theils dem Mißbrauche bloßer Abſtractionen vorzubeugen ſuchte. Freilich hat er durch ſeine Lehre von der Materie und Form in der Folge eben ſo unfruchtbare Spielereien mit leeren Abſtractionen veranlaßt, als nur immer die Ideenlehre vermochte.

Da Ariſtoteles die Materie einmal durch Abſtraction zu einem bloßen Gedanken-Dinge gemacht hatte, indem er ſie von allen Qualitäten entkleidet, und nicht als etwas den Raum Erfüllendes betrachten kann, ſo war über die Materie nichts weiter zu ſagen, als daß ſie das Mögliche, Beſtimmbare ſey, welches ohne Anfang, ewig iſt [29) b]).

29) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 7. ὡςε συμβαινει τροπον τινα ὑγιειαν εξ ὑγιειας γινεσθαι και την οικιαν εκ οικιας, της ανευ ὑλης, την εχουσαν ὑλην. ἡ γαρ ιατρικη εςι και οικοδομικη το ειδος της ὑγιειας και της οικιας. c. 15. τα δε λεγα ουκ εςιν οὑτως, ὡςε Φθειρεσθαι, ουδε γαρ γενεσις. ου γαρ γινεται το οικια ειναι, αλλα το τηδε τη οικια, αλλα θ ανευ γενεσεως και Φθορας εισι και ουκ εισι. δεδεικται γαρ, ὁτι ουδεις ταυτα γενναι ουδε ποιει.

29) b) Als das Mögliche, Unbeſtimmte, welches etwas Beſtimm-

Er gehet daher über diesen Begriff, als bekannt, hinweg, und beschäftigt sich mit den Untersuchungen über die Möglichkeit, worin zuletzt der Begriff der Materie aufgelöst wurde, und über die Form, Wirklichkeit, Kraft, als das Bestimmende und Unbekanntere [30]).

Die Form (ειδος, μορφη), welche durch Worte ausgedrückt, die Definition eines Dinges ist, ist der letzte Grund des Seyns, was das Mögliche zum Wirklichen macht (ενεργεια), es ist also mit einem Worte das Verhältniß und die Art der Zusammensetzung der Bestandtheile, die Natur, der innere Grund des Wirkens und Leidens [31]). Daraus folgt, daß die Form nach Verschiedenheit des Subjects und der Materie verschieden ist [32]).

Die

Bestimmtes werden kann, ist die Materie an sich veränderlich. Doch, sagt er, kann es auch eine Materie geben, die, ohne veränderlich zu seyn, bloß im Raume beweglich ist. Metaphys. VIII. c. 4. ισως γαρ ενια ουκ εχει ὑλην η ȣ τοιαυτην αλλα μονον κατα τοπον κινητην. Die Ewigkeit der Materie behauptet er Metaphysicor. VII. c. 6. Physicor. I. c. 9.

30) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 3. την μεν τοινυν εξ αμφοιν ȣσιαν, λεγω δε την εκ της ὑλης και της μορφης, αφετεον· ὑςερα γαρ και δηλη. Φανερα δε πως και ἡ ὑλη. περι δε της τριτης σκεπτεον· ἁυτη γαρ απερωτατη.

31) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 1. ὁ λογος και ἡ μορφη, ἡ το δε τι ον, τῳ λογῳ χωριςον εςι. c. 2. ἡ ȣσια αιτια τȣ ειναι ἑκαςον. VII. c. 4, 17.

32) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 2. Φανερον δη εκ τȣτων, ὁτι ἡ ενεργεια αλλη αλλης ὑλης και λογος

Die Form entſteht nicht, ſie wird nur an einer Materie hervorgebracht. Daraus folgt aber nicht, daß ſie für ſich beſtehen müßte; ſondern ſie ſetzt nur immer ein anderes Weſen von derſelben Form voraus, welche die Form an einem andern hervorbringt, z. B. ein Menſch erzeugt einen Menſchen. Eben ſo wenig iſt aber die Form vergänglich 33).

Damit ein wirkliches Weſen, das iſt, ein exiſtirendes Weſen entſtehe, muß Form und Materie vereinigt werden. Es fragt ſich nun: worin der Grund von dieſer Vereinigung beſtehe; denn jeder Subſtanz kommt Einheit zu. Es iſt einleuchtend, daß dieſe Frage ſich von ſelbſt beantwortet. Denn Form und Materie iſt Ein und Daſſelbe, die letzte das Beſtimmbare, das mögliche Ding, die erſte, das Beſtimmende, das wirkliche Ding 34); jene Frage iſt alſo der gleich zu ſetzen,

λογος· των μεν γαρ ἡ συνθεσις, των δε ἡ μιξις, των δε αλλο τι των ειρημενων.

33) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 3. αναγκη δε ταυτην (ουσιαν) ἡ ἀϊδιον ειναι, ἡ φθαρτην ανευ τε φθειρεσθαι, και γεγονεναι ανευ τε γιγνεσθαι. δεδεικται δε και εν αλλοις, ὁτι το ειδος ουδεις ποιει, ουδε γενναται, αλλα ποιειται τοδε (das Individuum), γιγνεται δε το εκ τουτων. VII. c. 6, 8. 9. αει γαρ δει προϋπαρχειν την ὑλην και το ειδος, ἐτω δε κα, επι τε τι εϛι και επι τε ποιε και ποσε και των αλλων ὁμοιως κατηγοριων. ε γαρ γινεται το ποιον, αλλα το ποιον ξυλον, ουδε το ποσον, αλλα το ποσον ξυλον ἡ ζωον· αλλ' ἰδιον της ουσιας εκ τουτων λαβειν εϛι, ὁτι αναγκη προϋπαρχειν αει ἑτεραν ουσιαν εντελεχειᾳ ουσαν, ἡ ποιει οἱον ζωον, ει γινεται ζωον. — c. 8. ουδ' αν ειεν δια γε ταυτα ουσιαι καθ' αὑτας.

34) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 6. εϛι δ' ὡσπερ ειρηται και ἡ εσχατη ὑλη και ἡ μορφη ταυτο, και το μεν δυναμει, το δε ενεργειᾳ, ἐν πως εϛι.

worin der Grund von dem, daß etwas Eins, und davon, daß etwas ein wirkliches Ding ist. Denn es ist ein und derselbe Grund. Denn sobald etwas ein wirkliches Ding ist, ist es auch Eins, und wenn es ein bestimmtes Etwas, Individuum ist (ἓν τι), so ist es auch etwas Wirkliches (ον τι) 35).

Die Materie ist entweder sinnliche, die veränderlich, oder auch bloß im Raume beweglich ist (κατα τοπον κινητη) oder intelligible, die in den empfindbaren Objecten vorkommt, insofern sie nicht empfindbar sind, z. B. die den mathematischen Eigenschaften zum Grunde liegt 36). Eigentlich entstehen bloß diejenigen Dinge aus Materien, bei welchen ein Entstehen und ein Uebergang von einem Zustande in den andern Statt findet. Unerachtet vielleicht ursprünglich nur eine Materie ist, so hat doch jedes Ding, insofern es verschieden ist, wieder um eine eigne Materie 37).

Jede Substanz, insofern sie aus Materie und Form besteht, kann definirt werden, aber von den letzten Gründen derselben läßt sich eben deswegen, weil sie als Letztes nicht weiter aufgelöst werden können, keine Definition geben. Auf diese Art muß die Behauptung des Antisthenes

35) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 6. διο κε εξιν ἑτερον τι αιτιον τε ἑν ειναι κδενι τετων, κδε τε ον τι ειναι· ευθυς γαρ ἑκαςον εξιν ον τι και ἑν τι.

36) Aristotel. Metaphysicor. VII, c. 10. VIII, c. 4.

37) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 4. κδε παντος ὑλη εξιν αλλ' ὁσων γενεσις εξι και μεταβολη εις αλληλα. ῥοα δ' ανευ τε μεταβαλλειν εξιν η μη, κκ εξιν τετων ὑλη — ὁτι ει και εκ τε αυτε παντα πρωτε, η των αυτων ὡς πρωτων και ἡ αυτη ὑλη τοις γιγνομενοις, ὁμως εξι τις οικια ἑκαςε.

Digitized by Google

tisthenes berichtigt werden, wenn er sagte: kein Ding könne nach dem, was es ist, definirt werden, und jede davon versuchte Definition sey nichts als leere Tautologie; nur die Beschaffenheiten derselben könnten angegeben werden 38). Jede Definition einer Substanz verhält sich aber wie eine Zahl. So wie durch den geringsten Zusatz oder die kleinste Wegnahme nicht mehr dieselbe Zahl bleibt, so wird auch die Definition nicht mehr zutreffen, wenn man auch noch so wenig zusetzt oder wegnimmt. Das Mannichfaltige in der Definition stehet im nothwendigen Zusammenhange, und es wird durch die wirkliche Natur des Dinges zur Einheit verbunden. Die Form, das Wesen eines Dinges läßt kein Mehr noch Weniger zu, sondern nur die Materie 39). Die Möglichkeit einer Realdefinition, welche Aristoteles unter ὁρισμος versteht, leuchtet daraus noch nicht ein, vielmehr erkennt man daraus die Unmöglichkeit, ein Ding, vorausgesetzt, daß es nicht im Verhältniß zu uns, wie es erscheint, sondern wie es an sich ist, betrachtet wird, zu definiren. Denn wer kann alles das Individuelle, welches zu seinem Wesen

38) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 3. (Man sehe 2 Band, S. 96.

39) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 3. και ὡσπερ κδ' απ' αριθμε αφαιρεθεντος τινος η προστεθεντος, εξ ὡν ὁ αριθμος εστιν, και ετι ὁ αυτος αριθμος εστιν, αλλ' ἑτερος, καν τελαχιστον αφαιρεθη η προστεθη, ἁτως κδε ὁ ὁρισμος κδε το τι ην ειναι και ετι εστι, αφαιρεθεντος τινος, η προστεθεντος. — και τον αριθμον δει ειναι τι ὡ εἰς — και ἡ κσια ἑν ἁτως, αλλ' κχ ὡς λεγκσι τινες, οἱον μονας τις κσα η σιγμη, αλλ' εντελεχεια και Φυσις τις ἑναξη. και ὡσπερ κδε ὁ αριθμος εχει το μαλλον και το ἡττον, κδ' ἡ κατα το ειδος κσια, αλλ' ειπερ, ἡ μετα ὑλης.

Weſen gehört — und bei einem Individuum iſt alles weſentlich — erkennen und zuſammenfaſſen? Daher hatte Plato Recht, wenn er behauptete, nur das Allgemeine laſſe ſich definiren, ob er gleich hauptſächlich auf die Veränderlichkeit der Erfahrungsgegenſtände Rückſicht nahm 40).

Vermögen und Kraft, Möglichkeit und Wirklichkeit unterſcheidet Ariſtoteles nicht genugſam, weil beide Correlata durch einerlei Wort (δυναμις, ενεργεια) ausgedrückt werden. Auch ſtehet Möglichkeit und Kraft nach ſeinen Begriffen in einem Realzuſammenhange mit Vermögen und Kraft. Vermögen iſt das Princip der Veränderung in einem andern, inſofern es ein anderes iſt, entweder Veränderung in einem andern hervorzubringen (το ποιειν) oder Veränderung von einem andern zu erleiden (το πασχειν) 41).

Die Vermögen ſind entweder in lebloſen oder in beſeelten Objecten, und vorzüglich in der Vernunft gegründet, z. B. Künſte, Wiſſenſchaften (δυναμεις αλογαι, μετα λογε.) Jene enthalten den Grund der Möglichkeit nur immer von einem, dieſe auch von dem Entgegengeſetzten, weil jeder Begriff, jede Erkenntniß mittelbarer Weiſe ſich auf das Entgegengeſetzte des Objects beziehet 42).

Was Kraft im Gegenſatz von Vermögen iſt, getraut ſich Ariſtoteles durch keinen beſtimmten Begriff zu erklären, ſondern begnügt ſich bloß, den Gegenſatz

40) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 6.

41) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 1. δυναμις αρχη μεταβολης εν αλλω αλλε ἡ αλλο — διο ἡ συμπεφυκεν, ουδεν πασχει αυτο ὑφ' ἑαυτε.

42) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 2. και αι μεν μετα λογε πασαι των εναντιων αι αυται, αι δ' αλογοι μια ἑνος.

satz analogisch zu versinnlichen. Es ist Aeußerung des Vermögens, welche sich zum Vermögen verhält, wie das Wachende zum Schlafenden, ein Sehender zu dem, der die Augen verschlossen hat, das Gewirkte zu dem noch nicht Gewirkten. Energeia ist der Act des Vermögens, der vollendet ist, das Ziel erreicht hat; ist das Ziel noch nicht erreicht, so heißen die Thätigkeiten, welche dazwischen vorgehen, κινησεις 43).

Die Fähigkeit zu wirken und das Wirken selbst sind von einander verschieden. Einige Megariker behaupteten, kein Ding habe ein Vermögen zu wirken, außer nur dann, wenn es wirke, und wenn es nicht wirke, habe es auch kein Vermögen. Diese Behauptung widerlegt Aristoteles durch Ungereimtheiten, welche daraus folgen, z. B. ein Baumeister müßte dann, wenn er aufhört zu bauen, nicht mehr die Baukunst besitzen, und wenn er wieder anfängt zu bauen, sie wieder erlangen 44). Allein wahrscheinlich verstanden die Megariker unter

43) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 6. δηλον δ' επι των καθ' εκαστα τη επαγωγη ὁ βουλομεθα λεγειν, και ε δειν παντος ὁρον ζητειν, αλλα το αναλογον συνοραν. ὁτι ὡς το οικοδομουν προς το οικοδομικον, και το εγρηγορος προς το καθευδον, και το ὁρων προς το μυον μεν, ὁψιν δε εχον, και το αποκεκριμενον εκ της ὑλης προς την ὑλην, και το απειργασμενον προς το ανεργαστον. — Πασα γαρ κινησις ατελης, ισχνασια, μαθησις, βαδισις, οικοδομησις. αὑται δε κινησεις και ατελεις γε. ε γαρ αμα βαδιζει και βεβαδικεν, ουδ' οικοδομει και ωκοδομηκεν, ουδε γιγνεται και γεγονεν, η κινειται και κεκινηκε· αλλ' ἑτερον και κινει και κινειται· ἑωρακε δε και ὁρᾳ αμα το αυτο και νοει και νενοηκε. την μεν ουν τοιαυτην ενεργειαν λεγω, εκεινην δε κινησιν.

44) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 3.

unter dem Vermögen auch zugleich die äußern Bedingungen, unter welchen ſich ein Vermögen äußern kann, und wenn dieſe vorhanden ſind, ſo, folgerten ſie, müſſe ſich auch das Vermögen wirkſam äußern.

Möglich iſt dasjenige, welches, wenn ein Vermögen ſich wirkſam äußert, nicht unmöglich iſt. Es iſt daher falſch, wenn einige ſagen: das ſey möglich, werde aber nie wirklich werden. Denn man muß das Falſche (logiſche Unmöglichkeit) von dem real unmöglichen unterſcheiden. — Es iſt auffallend, wie ein ſolcher tautologiſcher Begriff einem ſo ſcharfen Denker entfallen, und wie es möglich war, daß ihm der Widerſpruch in der letzten Behauptung entgehn konnte, zumal da er ſonſt ausdrücklich behauptet: das Mögliche könne ſeyn und auch nicht ſeyn [45].

Das Wirkende und Wirkliche gehet vor dem Möglichen voraus. Denn aus dem Möglichen wird das Wirkliche durch eine wirkende Urſache. Man kommt alſo durch eine Reihe von wirkenden zuletzt auf etwas abſolut wirkendes. Nicht nur der Zeit nach, ſondern auch dem Weſen nach gehet das Wirkliche dem Möglichen voraus. Denn alles Wirkende hat ein Object, welches durch daſſelbe wirklich wird, die Wirkung (εργον). Dieſe iſt nun entweder die Thätigkeit, der Gebrauch der Kraft ſelbſt, oder etwas außer derſelben, (z. B. das Denken, — das Bauen). In dem letzten Falle iſt das Wirklichgemachte in dem Objecte, in dem erſten in dem wirkenden Subjecte. Daraus erhellet, daß die Form und das Weſen das Wirkende iſt, und vor dem Vermögen hergehet [46]). Wahrſcheinlich wollte Ariſtoteles, der ſich hier

45) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6. IX. c. 8. το δυνατον δε παν ενδεχεται μη ενεργειν. το αρα δυνατον ειναι, ενδεχεται και ειναι και μη ειναι.

46) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 8. και γαρ εν

hier ziemlich undeutlich ausgedrückt hat, so viel sagen, als: das Vermögen setzt ein wirkliches Subject voraus, in welchem es nur vorhanden seyn kann.

Das Ewige gehet vor dem Veränderlichen und Vergänglichen voraus. Denn bei dem Ewigen findet keine Möglichkeit, nur Wirklichkeit Statt, und nur das Mögliche kann vergänglich seyn. Denn was möglich ist, kann wirken und nicht wirken, seyn und nicht seyn. Bei dem nun das Nichtseyn möglich ist, bei dem kann es auch eintreffen, daß es nicht wirklich, d. i., daß es vergänglich ist 47).

Theo-

εκ τε δυναμει οντος, γινεται το ενεργειᾳ ον ὑπο ενεργειᾳ οντος — ὁσων μεν ουν ἑτερον τι εστιν παρα την χρησιν το γιγνομενον, τουτων μεν ἡ ενεργεια εν τῳ ποιουμενῳ εστιν, οἱον ἡ τε οικοδομησις εν τῳ οικοδομουμενῳ και ἡ ὑφανσις εν τῳ ὑφαινομενῳ — και ὁλως κινησις εν τῳ κινουμενῳ, ὁσων δε μη εστιν αλλο τι εργον παρα την ενεργειαν, εν αυτοις ὑπαρχει ἡ ενεργεια, οἱον ἡ ὁρασις εν τῳ ὁρωντι — ὡστε Φανερον, ὁτι ἡ ουσια και το ειδος ενεργειᾳ τις εστι. κατα δη τουτον τον λογον Φανερον, ὁτι προτερον τῃ ουσιᾳ ενεργειᾳ δυναμεως.

47) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 8. τα μεν γαρ ἀιδια προτερα τῃ ουσιᾳ των Φθαρτων. εστι δ' ουδεν δυναμει ἀιδιον. λογος δε ὁδε. — τα παρα δυνατον ειναι, ενδεχεται και ειναι και μη ειναι. το αυτο αρα δυνατον και ειναι και μη ειναι. το δε δυνατον μη ειναι, ενδεχεται μη ειναι· το δε ενδεχομενον μη ειναι, Φθαρτον.

Theologie.

Es giebt drei Arten von Substanzen, veränderlich vergängliche, veränderlich unvergängliche und eine unveränderliche ewige Substanz. Denn Substanzen sind die ersten Bedingungen alles Seyns; sind diese alle vergänglich, so ist überhaupt alles veränderlich. Allein die Ewigkeit der Bewegung und der Zeit (s. oben) setzt nothwendig voraus, daß es ewige Substanzen geben muß 48).

Die ewigen Substanzen müssen ohne Materie und absolute Kräfte seyn. Denn wenn ein Wesen Vermögen hat, so ist es möglich, daß es nicht wirket. Dann würde die Bewegung unterbrochen; es erfolgte ein Stillstand. Es muß also Substanzen geben, deren Wesen in absoluter Kraft, in ununterbrochenem Wirken besteht, folglich können sie nicht materiell seyn. Denn was aus Materie besteht, hat auch bloßes Vermögen 49).

Unter diesen ewigen Substanzen muß ein Wesen seyn, welches immer auf eine und dieselbe Weise wirket, und Wesen, welche bald auf diese bald auf eine andere Weise wirken, damit theils immer Veränderung, Leben und Thätigkeit in der Welt vorhanden

48) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. αναγκη ειναι αϊδιον τινα ουσιαν, ακινητον. αι τε γαρ ουσιαι πρωται των οντων, και ει πασαι φθαρται, παντα φθαρτα. —

49) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. δει αρα ειναι αρχην τοιαυτην, ης η ουσια ενεργεια· ετι τοινυν ταυτας δει ουσιας ειναι ανευ ὑλης· αϊδιους γαρ δει, ειπερ και αλλο τι αϊδιον· ενεργειᾳ αρα.

handen ſey, theils aber auch zugleich die Veränderungen immer denſelben Kreis beſchreiben 50).

Nachdem Ariſtoteles auf eben die Art, wie in ſeiner Phyſik, die Exiſtenz des erſten Weſens, welches der letzte Grund aller Bewegung iſt, bewieſen hat, ſucht er das Weſen deſſelben näher zu beſtimmen. Das erſte Weſen, Gott, iſt die vollkommenſte Intelligenz, der letzte Grund und Endzweck alles deſſen, was iſt. Die Art, wie dieſes bewieſen wird, iſt die nachher vorzüglich durch Wolf mehr ausgebildete metaphyſiſche, aus Begriffen, welche nur logiſche Einſicht, keine reale Erkenntniß gewähren.

Das erſte Weſen iſt das Vollkommenſte. Denn das Erſte iſt in ſeiner Art immer das Beſte und Vollkommenſte 51). Daher hat er keine Bedürfniſſe; er bedarf keines Handelns, um einen Zweck zu erreichen; denn jeder Zweck iſt in ihm ſchon realiſirt. Er iſt alſo ſelbſtſtändig 52).

Das erſte Weſen iſt Intelligenz (νους) Man findet keinen förmlichen Beweis dafür ausgeführt; aber er ſcheint ſich theils auf die gemeine Vorſtellungsart, nach

50) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6. συκουν βελτιον το πρωτον. και γαρ αιτιον ην εκεινο τε αει ωσαυτως, τε δ' αλλως, ετερον, τε δ' αει αλλως, αμφω δηλουοτι.

51) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 7. αλλα μην και το καλον και το δι' αυτο αιρετον, εν τη αυτη συζοιχεια, και εξιν αριζον αει η αναλογον το πρωτον.

52) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII, c. 7. de Coelo II, c. 12. τω ως αριζα εχοντι ουδεν δει πραξεως· εζι γαρ αυτω το ε ενεκα. Ethicor. ad Nicomach. X. c. 8.

nach welcher der Gottheit ein Leben, also auch ein Denken beigelegt wird, theils darauf zu stützen, daß die Vernunft unter allem, was wir kennen, das Vollkommenste und Erhabenste ist. Welche Art der Thätigkeit könnte man Gott sonst beilegen? Denn da Gott doch ein lebendes Wesen ist, ihm aber weder ein Handeln zu einem Zwecke, noch ein Wirken zur Hervorbringung eines Werkes beigelegt werden kann, so bleibt nichts übrig, als ein Denken und Betrachten, oder theoretische Vernunft 53).

Allein hier entstehen Schwierigkeiten, wie man sich die vollkommenste Intelligenz und das vollkommenste Denken vorzustellen habe. Wenn das Denken von etwas andern abhängt, so hätte Gott nur ein Denkvermögen, er wäre nicht die vollkommenste Intelligenz, und das beständige Denken würde ihm mühevoll seyn. Denn was ist das Object des göttlichen Denkens? Die Gottheit selbst oder ein anderes Object? und in dem letzten Falle entweder immer dasselbe, oder immer ein anderes? Er denkt das Göttlichste und Würdigste ohne alle Veränderung. Nicht also von dem Denken verschiedene Gegenstände, — denn sonst wäre das Object würdiger als das Denken und die Vernunft, und das Denken findet auch

53) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 9. δοκει μεν γαρ ειναι (ὁ νους) των Φαινομενων θειοτατων. de Coelo II, c. 3. θεα δε ενεργεια, αθανασια· τουτο δε εςι ζωη αϊδιος. Metaphysic. XII, c. 7. και ζωη δε γε (τῳ θεῳ) ὑπαρχει· ἡ γαρ νε ενεργεια ζωη. Ethic. ad Nicom. X, c. 8 αλλα μεν ζην τε παντες ὑπειληφαμεν αυτους (θεκς) και ενεργειν αρα· ε γαρ δη καθευδειν, ὡσπερ τον Ενδυμιωνα· τῳ δη ζωντι τε πραττειν αφηρημενῳ, ετι δε μαλλον τε ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας; ὡςε ἡ τε θεε ενεργεια μακαριοτητι διαφερουσα, θεωρητικη αν ειη. Physicor. VIII, c. 5.

auch bei dem verächtlichſten Gegenſtande Statt, — ſondern das göttliche Denken ſelbſt; daß alſo ſein Denken ein Denken des Denkens iſt. Endlich iſt das Object des göttlichen Denkens auch nichts Zuſammengeſetztes. Denn dieſes könnte ſich in ſeinen Theilen verändern, es läßt ſich auch nur nach und nach als ein Ganzes umfaſſen, und es iſt nicht möglich, es immer richtig zu treffen. Außerdem iſt auch das Immaterielle ohne Theile, und bei dieſem iſt das Denken und das Object identiſch. Von dieſer Art iſt das göttliche Denken, welches über die Schranken des menſchlichen erhaben iſt. Mit andern Worten alſo, die Gottheit iſt ſich ſelbſt der einzige Gegenſtand ihres Denkens 54).

54) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII, c. 9. ει γαρ εστι (man muß wohl leſen ει γαρ ουκ εστι) τουτο, ὁ εστιν, αυτε ἡ ουσια, νοησις, αλλα δυναμις, ουκ αν ἡ αριστη ουσια ειη — ετι δε, ειτε νους ἡ ουσια αυτε, ειτε νοησις εστι, τι νοει; ἡ γαρ αυτος αυτου (ἀυτου) ἡ ἑτερον τι. — επειτα δηλον, ὁτι αλλοτι αν ειη το τιμιωτερον ἡ νους, το νοουμενον. — αὐτον αρα νοει, ειπερ εστι, το κρατιστον (man muß, wie ich glaube, leſen: αὐτον αρα νοει, ειπερ εστι το κρατιστον) και εστιν ἡ νοησις νοησεως νοησις. XII, c. 7. de Coelo II, c. 1. Gegen dieſen Satz findet man Einwürfe in Magn. Moral. II, c. 15. die wahrſcheinlich von einem neuern Denker herrühren. τι ουν θεασεται; ει μεν γαρ αλλο τι θεασεται, βελτιον θεασεται τι αὐτε. Αλλα τουτ' ατοπον, το, τε θεε αλλο τι ειναι βελτιον. αυτος ἑαυτον αρα θεασεται. Αλλ' ατοπον. Και γαρ ὁ ανθρωπος, ὁς αν αυτος ἑαυτον κατασκοπηται, ὡς αναισθητω επιτιμωμεν. ατοπον ουν εστιν, ει ὁ θεος, φησιν, εσαι αυτος ἑαυτον θεωμενος. τι μεν ουν ὁ θεος θεασεται, αφειθω.

Gott ist ohne Körper, nicht ausgedehnt, denn ausgedehnte Größen haben nur diejenigen Dinge, welche sich bewegen. Da nun Gott von aller Bewegung frei ist, so kann ihm auch nicht Ausdehnung zukommen 55). Da ferner Gott eine unendliche Kraft hat, jeder Körper aber endlich, begrenzt ist, so wäre es ungereimt, in ein endliches Wesen eine unendliche Kraft zu setzen 56).

Die Gottheit ist ohne alle Veränderung, keinem Wechsel oder Zerstörung unterworfen, und überhaupt von allen sinnlichen Wesen getrennt 57).

Sie ist das nothwendige Wesen, und als solches auch das vollkommenste 58).

Gott ist das seligste Wesen. Denn er ist die vollkommenste Intelligenz, und die reinste und unerschöpflichste Quelle aller Seligkeit ist das Denken. Die andere Quelle, woraus menschliche Glückseligkeit entspringt, moralische

55) Aristotel. de Coelo II, c. 6. I, c. 1. Physicor. VI, c. 10. VIII, c. 10. Metaphysic. XII, c. 7.

56) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 7. δεδεικται δε, ὁτι μεγεθος ουδεν ενδεχεται εχειν τοιουτην την ουσιαν, αλλα αμερης και αδιαιρετος εστι. κινει γαρ τον απειρον χρονον. ουδεν δ' εχει δυναμιν απειρον πεπερασμενον. Physicor. III, c. 5. de Coelo I, c. 5.

57) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 7. ὁτι μεν ουν εστιν ουσια τις αιδιος και ακινητος και κεχωρισμενη των αισθητων, Φανερον εκ των ειρημενων. — αλλα μην και ὁτι απαθες και αναλλοιωτον.

58) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. εξ αναγκης αρα εστιν ον, και ἡ αναγκη, καλως, και ἑτως αρχη.

ralische Thätigkeit, paßt auf Gott nicht, da er kein eingeschränktes, sinnliches Wesen ist, und alle moralische Handlungen, z. B. Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, lassen sich daher ohne Ungereimtheit von Gott nicht denken. Seine Seligkeit bestehet also einzig und allein in seinem unwandelbaren, harmonischen Denken 59).

Was das Verhältniß der Gottheit zur Welt betrifft, so ist Gott die erste absolute Ursache aller Bewegung in der Welt, daher auch aller Thätigkeit und alles Lebens 60). So scheint es, als wenn die Gott-

59) Aristotel Metaphysicor. XII, c. 7. Ethicor. ad Nicomach. X, c. 8. τους θεους γαρ μαλιστα ὑπειλήφαμεν μακαριους και ευδαιμονας ειναι. πραξεις δε ποιας αποδωσομεν χρεων αυτοις; ποτερα τας δικαιας; ἡ γελοιοι φανουνται συναλλαττοντες και παρακαταθηκας αποδιδοντες και ὁσα αλλα τοιαυτα μ. ε. π. διεξιουσι δε παντα. φαινοιτ' αν τα περι τας πραξεις μικρα και αναξια θεων — τῳ δη ζωντι τε πραττειν αφηρημενῳ, ετι δε μαλλον τε ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας; ὡστε ἡ τε θεε ενεργεια μακαριοτητι διαφερουσα, θεωρητικη αν ειη. VII, c. 1. ὡσπερ ουδε θηριον εστι κακια ουδ' αρετη, ἐτως ουδε θεος, ἀλλ' ἡ μεν τιμιωτερον αρετης. Magna Moral. II. c. 5. Polit. VII, c. 1, ὁτι μεν ουν ἑκαστῳ της ευδαιμονιας επιβαλλει τοσουτον, ὁσον περ αρετης και φρονησεως και τε πραττειν κατα ταυτας, εχω συνωμολογουμενον ἡμιν, μαρτυρι τῳ θεῳ χρωμενοις· ὁς ευδαιμων μεν εστι και μακαριος, δι ουδεν δε των εξωτερικων αγαθων, αλλα δι' αὐτον αυτος.

60) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. εκ τοιαυτης αρα αρχης ηρτηται ὁ ουρανος και ἡ Φυσις. c. 6. ουκουν βελτιον το πρωτον· και γαρ αιτιον ην εκεινο

heit nur da wäre, um das große Räderwerk des Univerſums in Bewegung zu ſetzen, und es läßt ſich nicht einmal die Frage mit Beſtimmtheit entſcheiden, ob nur gleichſam der erſte Stoß von Gott herkommt, oder ob die ewige Bewegung eine fortgeſetzte Thätigkeit der Gottheit ſey. Indeſſen läßt ſich aus einer Stelle folgern, daß die Gottheit zugleich auch die Urſache von der Ordnung und Harmonie in der Welt iſt, wo er ſagt: die ganze Welt ſey durch ihn geordnet, und er erhalte die Ordnung, wie ein Feldherr in dem Heere [61]). In dieſem Sinne verbindet er oft Gott und die Natur, als die nach Zwecken handelnden Weſen. **Gott und die Natur thun nichts ohne Zweck**

εκεινο τε αει ωσαυτως, τε δ' αλλως, ετερον, τε δ' αει αλλως, αμφω δηλονοτι. Phyſicor. VIII, c. 6. de Generat. et corrupt. II. c. 10. συνεπληρωσε το ολον ὁ θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν. de Coelo II, c. 3.

61) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 10. επισκεπτεον δε και, ποτερως εχει ἡ τε ὁλε Φυσις το αγαθον και το αριςον· ποτερον κεχωρισμενον τι και αυτο καθ' αὑτο, ἡ την ταξιν, ἡ αμφοτερως ὡσπερ ςρατευμα. και γαρ εν τῃ ταξει το ευ, και ὁ ςρατηγος, και μαλλον οὑτος· ου γαρ οὑτος δια την ταξιν, αλλ' εκεινη δια τουτον εςι. παντα δε συντετακται πως, αλλ' ουχ ὁμοιως, και πλωτα και πτηνα και Φυτα. και ουχ οὑτως εχει, ὡςε μη ειναι θατερῳ προς θατερον μηδεν, αλλ' εςι τι. προς μεν γαρ ἑν απαντα συντετακται. αλλ' ὡσπερ εν οικιᾳ τοις ελευθεροις ἡκιςα εξεςιν ὁ, τι ετυχε ποιειν, αλλα τα παντα ἡ τα πλειςα τετακται, τοις δε ανδραποδοις και τοις θηριοις μικρον το εις το κοινον, το δε πολυ ὁ, τι ετυχε.

Zweck [62]). Es iſt alſo nach dieſem wenigſtens wahrſcheinlich, daß Gott, nach Ariſtoteles Vorſtellungsart, der Urheber der Natur ſey. Denn entſcheidend hat ſich Ariſtoteles darüber an keinem Orte erklärt, wenn es nicht in einer verloren gegangenen etwa geſchehen iſt.

Die Frage: ob Gott die wirkende Urſache der Natur ſey, oder ob er nur der Endzweck, das letzte Ziel der Vollkommenheit ſey, dem zu nähern ſich alles beſtrebe, oder, mit andern Worten, ob er der Urſprung oder das Ziel aller Bewegung ſey, iſt nicht ganz beſtimmt zu entſcheiden, da er bald die eine, bald die andere Vorſtellungsart zu begünſtigen ſcheinet [63]). Vielleicht dürfte es daher der Wahrheit um deſto eher am nächſten kommen, wenn man ihm beide Vorſtellungsarten beileget, da er in dem Begriff der Natur beide Arten der Cauſalitäten, wirkende Urſache von etwas zu ſeyn, und immer nach dem Beſten zu ſtreben, vereiniget, und alſo wohl auch das Urweſen als Princip von beiden betrachten muß. Oder vertauſchte er die eine mit der anderen? Die Art und Weiſe, wie Gott die erſte Bewegung hervorbringt, mußte nothwendig anders gedacht werden, je nachdem er der einen oder der andern Hypotheſe beitrat. Und auch hier finden wir zwei Stellen, welche

62) Ariſtotel. de Coelo II, c. 4. ὁ θεος και ἡ Φυσις ουδεν ματην ποιουσι. de partib. animal. I, c. 1. επειδη ἡ Φυσις ἑνεκα τε ποιει παντα. So wie er hier Gott und die Natur, ſo verbindet er zuweilen νους und Φυσις als identiſch. Phyſicor. II, c. 5. αναγκη προτερον νουν αιτιον και Φυσιν ειναι και αλλων πολλων και τε δε τε παντος.

63) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6, 7, 9. de Coelo I, c. 4. de Generat. et Corrupt. II, 10. Meteorolog. I, c. 1.

che darüber Winke von entgegengeſetzter Art enthalten. Die eine erklärt ſich für eine reale Einwirkung Gottes auf die Welt. Er ſagt nehmlich, wenn etwas durch Ein Anderes bewegt werde, ſo müſſe eine Berührung Statt finden; dieſes könne aber auf eine doppelte Art geſchehen, inſofern entweder das Bewegende oder das Bewegte einander wechſelsweiſe berühren, oder nur das Bewegende das Bewegte berühre, ohne von dieſem wieder berührt zu werden. Auf die letzte Art bewege die abſolute Urſache der Bewegung [64]). Die andere nimmt eine ideale Einwirkung zu Hülfe, inſofern Gott als Endurſache des ganzen Univerſums iſt, und nicht ſeine unendliche Kraft, ſondern ſeine höchſte Vollkommenheit der Hebel iſt, durch welchen das ganze Univerſum in Bewegung geſetzt wird [65]). Es läßt ſich leichter erklären, wie Ariſtoteles auf dieſe beiden entgegengeſetzten Vorſtellungsarten kam, als wie ſie in ſeinem Syſtem zuſammenhängen und mit einander vereiniget wurden. Wenn er nehmlich von der Natur ausging, und ein letztes Prinzip aufſuchte, ſo kam er auf den Begriff einer abſoluten Urſache, die durch ihre Kraft der vollſtändige Grund der ewigen

64) Ariſtotel. de generat. et corrupt. I, c. 6. ὡςε ει τι κινει ακινητον ον, εκεινο μεν αν απτοιτο τε κινητε, εκεινε δε ουδεν. Verglichen de Coelo II. c. 3.

65) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 7. κινει δε ωδε. το ορεκτον και το νοητον κινει ε κινουμενον. τουτων τα πρωτα αυτα. επιθυμητον μεν γαρ το φαινομενον καλον, βουλητον δε πρωτον, το ον καλον. ορεγομεθα δε ὁτι δοκει, μαλλον, η δοκει, διοτι ορεγομεθα. αρχη γαρ ἡ νοησις. νους δε ὑπο τε νοητε κινειται. νοητον δε, ἡ ἑτερα συζοιχια καθ' αὑτην, και ταυτης ἡ ουσια πρωτη, και τουτης ἡ ἁπλως και κατ' ενεργειαν. ſeq.

ewigen Bewegung des Himmels ist. Ging er aber von dem Begriff der höchsten Intelligenz aus, wodurch er das Wesen der ersten Ursache näher bestimmte, so konnte er derselben nicht mehr eine physische, sondern nur eine ideale Einwirkung beilegen. Denn die Vernunft ist an sich nicht den Willen bestimmend, außer nur dadurch, daß sie den letzten Zweck, das höchste Gut sich vorstellt, nach dessen Erreichung das Begehrungsvermögen strebe 66). Auf eben die Art ist die Gottheit als das Ideal aller Vollkommenheit für die ganze Welt aufgestellt, und die Natur, in welcher ein Princip, nach Zwecken thätig zu seyn, vorhanden ist, wird durch dieses Streben nach diesem höchsten Ziele nicht nur in Bewegung gesetzt, sondern auch in ihrem Wesen modificiret 67).

Uebrigens findet man über Gottes moralische Regierung der Welt kaum einen Wink in Aristoteles Schriften, aber mehr darüber, daß er die Welt in ihrer Ordnung erhalte, ob sich gleich diese Vorsorge wohl hauptsächlich nur auf die obersten Regionen erstreckt. Denn in den untern ist der Einfluß des Zufalls bedeutend, nicht so in den obern. Dieses kommt daher, weil die Gottheit

66) Aristotel. de anima III, c. 10.

67) Aristotel. de part. animal. I, c. 1. a. 5. de generat. et corrupt. II, c. 10. επει γαρ εν απασιν αει το βελτιονος ορεγεσθαι φαμεν την φυσιν, βελτιον δε το ειναι η μη ειναι, — τουτο δ' εν απασιν αδυνατον υπαρχειν, δια το τορρω της αρχης αφισασθαι, τω λειπομενω τροπω συνεπληρωσε το ειναι ο θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν — τουτω δ' ωσπερ ειρηται πολλακις αιτια ή κυκλω φορα, μονη γαρ συνεχης. διο και τ' αλλα οσα μεταβαλλει εις αλληλα, κατα τα παθη και τας δυναμεις, οιον τα απλα σωματα, μιμειται την κυκλω φοραν.

den edelsten Wesen ihren Wirkungskreis genau vorgezeichnet, daß sie nicht im geringsten davon abweichen können, den übrigen aber größtentheils unbestimmt gelassen hat. 68) Ungeachtet Aristoteles behauptet, daß der Himmel die Grenze des Universums, und daher der letzte Raum, ausser demselben weder Körper noch Bewegung, daher auch weder Raum noch Zeit anzutreffen sey, so scheint er doch dem Urwesen einen Ort anzuweisen, wenn er sagt, die absolute Ursache der Bewegung müsse entweder in der Mitte, oder in dem äussersten Kreise seyn, weil dieses die Endpuncte des Universums sind; man müsse aber annehmen, daß sie sich in dem letzten Kreise, dem Himmel befinde, weil die Bewegung desselben die geschwindeste sey, und das dem Bewegungsprincip am nächsten befindliche, sich am schnellsten bewege 69). Eben daher rührt die Vorstellung des Sextus Empiricus: Gott sey die Grenze des Himmels, oder mit andern Worten, der

68) Aristotel. Politicor. VII, c. 4. ὁ δε λιαν ὑπερβαλλων αριθμος, ε δυναται μετεχειν ταξεως. θεικς γαρ δη τουτο δυναμεως εργον, ἥτις και τοδε συνεχει το παν. Ethicor. ad Nicomach. X, c. 8. Verglichen Note 61. Eine bestimmtere Aeußerung darüber finden wir Ethicor. magnor. II, c. 8. τον παρ θεον αξιουμεν κυριον οντα των τοιουτων, τοις αξιοις απονεμειν και τ'αγαθα και τα κακα.

69) Aristotel. Physicor. VIII, c. 10. αναγκη δε ἢ εν μεσω η εν κυκλω ειναι (το κινουν ακινητον). αὐται γαρ αἱ αρχαι. αλλα ταχιστα κινειται τα εγγυτατα τε κινουντος. τοιαυτη δ' ἡ τε ὁλε κινησις· εστι αρα το κινουν. de Coelo I, c. 9. ειωθαμεν το εσχατον και ανω καλειν ουρανον, εν ᾧ το θειον παν ἱδρυσθαι Φαμεν. c. 3.

der Raum des Univerſums [70]). Zwar kann dieſes durch keine evidente Stelle aus Ariſtoteles Schriften belegt werden, und es ſtimmt auch überhaupt mit ſeinem Gedankenſyſtem nicht überein. Denn Ariſtoteles dachte ſich gewiß Gott als den Urheber der Natur und als erſte Urſache aller Bewegung, abgeſondert von der Welt und ſelbſt von dem Himmel, obgleich dieſer unter dem nächſten Einfluſſe der Gottheit ſtehet; er verneinte ferner von ihm alle Prädicate körperlicher Weſen. Gleichwohl ſind die Gründe des Sextus ſo bündig, daß ſich ihnen ſchwerlich etwas von Bedeutung entgegen ſetzen läßt. Denn ſie ſind richtige Folgerungen aus unleugbar Ariſtoteliſchen Sätzen. Wenn Ariſtoteles nehmlich behauptet, daß der Himmel die Grenze aller Dinge, daher, ohne ſelbſt im Raume zu ſeyn, der letzte oder abſolute Raum aller Dinge, und daß außer dem Himmel nichts anders vorhanden iſt (vergl. oben S. 236,

70) Sext. Empir. Hypotyp. III, §. 218. Αριστοτελης ασωματον ειπεν τον θεον ειναι και περας τε ουρανε. adverſ. Mathematic. X. §. 31, 32. 33. ὁσον δε επι τοις ουτω λεγομενοις ὑπο των περιπατητικων κινδυνευει ὁ πρωτος Θεος τοπος ειναι παντων. Κατα γαρ Αριστοτελην ὁ πρωτος Θεος ην το περας τε ουρανε. ητοι ουν ὁ Θεος ἑτερου τι ἑστι παρα το ουρανιον περας, ἡ αυτο εκεινο ὁ Θεος ἑστι. και ει μεν ἑτερου ἑστι παρα το ουρανιον περας, ἑσαι τι ἑτερου εκτος τε ουρανε, και το τουτε περας τοπος γενησεται ουρανε, και ταυτὴ δωσουσιν οἱ περι τον Αριστοτελη, εν τοπῳ περιεχεσθαι τον ουρανον, ὁπερ ουχ ὑπομενουσιν, ανθεξωντες ἑκατερῳ τουτων, τῳ τε ειναι τι εκτος ουρανε και τῳ τον ουρανον εν τοπῳ περιεχεσθαι. ει δε ταυτον ἑστι τῳ ουρανιῳ περατι ὁ Θεος, επει το τε ουρανε περας τοπος ἑστι παντων των εντος ουρανε, ἑσαι κατα τον Αριστοτελη ὁ Θεος παντων τοπος.

136, 137), so muß man, sagt Sextus, annehmen, entweder daß Gott außerhalb der Grenze des Himmels, oder diese Grenze selbst ist. Im ersten Falle würde also Gott den Himmel begrenzen, und der Ort des Himmels, im zweiten aber der Ort oder Raum aller Dinge seyn. Diese letzte Folgerung scheint dadurch noch mehr Gewicht zu bekommen, daß nach dem Aristoteles nicht der ganze Himmel, sondern **dasjenige von dem Himmel, was unbeweglich ist, und den beweglichen Körper desselben berührt**[71], die Grenze aller Dinge ist. Da nun der Himmel, seinem Begriff zufolge, nach welchem sein Wesen in der Beweglichkeit besteht[72], gar nichts Unbewegliches an sich haben kann, so läßt sich unter diesem **Unbeweglichen** schwerlich etwas anderes verstehen, als das Erste Bewegende, das selbst nicht bewegt wird, das ist **Gott**. Es ist dieses eine Inconsequenz, in welche Aristoteles wider seinen Willen verfallen ist.

Wenn wir dieses theologische System mit dem Platonischen vergleichen, so ist es unverkennbar, daß Aristoteles denselben Weg betrat, welchen sein Lehrer zur wissenschaftlichen Cultur dieser Wissenschaft eingeschlagen hatte. Beide suchten ein und dasselbe Problem der Vernunft aufzulösen; nehmlich, die letzte Bedingung, das Unbedingte zu allen Bedingungen zu finden; beide gingen dieser Idee nach Anleitung der Kenntniß der Natur nach, und schlossen ihr System

71) Aristotel. Physicor. IV, c. 5. ἐστι δὲ ὁ τοπος ουχ ὁ ουρανος, αλλα τε ουρανε το τι εσχατον και ἀπτομενον τε κινητου σωματος περας ημιν.

72) Aristotel. de Coelo II, c. 1, 3.

System mit dem Begriff des Wesens aller Wesen. So sehr sie aber auch in dem letzten Resultat ihrer Forschung übereinstimmen, so weichen ihre Systeme doch in mehrern Puncten auf eine merkwürdige Weise von einander ab. Ungeachtet Plato sich zu würdigen Begriffen von der Gottheit erhoben hatte, so verfällt er doch zuweilen, durch die Stärke seiner Einbildungskraft hingerissen, in Beschreibungen vom Weltbau, die eine kältere Vernunft der Würde einer weltbildenden Gottheit nicht angemessen findet. Abstrahirt man von diesen Auswüchsen einer dichtenden Einbildungskraft, die ihr Urheber auch keineswegens für Resultate der nach Wahrheit forschenden Vernunft hielt, so ist die Summe seiner Theologie in diesem Satze enthalten: Gott ist ein heiliges Wesen, welches die Ursache aller Vollkommenheit der Welt ist, und als moralischer Weltregierer das Gute belohnt, das Böse bestraft. Da die Materie das Regellose ist, welches durch die Gottheit zu einem harmonischen Ganzen gebildet, aber darum nicht ihr Hang zur Regellosigkeit überwältiget ist, weil dieses nicht geschehen konnte, ohne sie zu zernichten, und da in der moralischen Welt alles Böse von eben der Materie herrührt, wenn sie in dem Kampfe mit der Vernunft obsieget, so hatte er zugleich, nach seiner Ansicht, Gott wegen des Bösen, das in der Welt ist, gerechtfertiget, ohne seiner Weisheit und Heiligkeit zu nahe zu treten. In diesem Puncte liegt der Aufschluß über die Verschiedenheit der Ansicht des Plato und des Aristoteles und ihre theologischen Philosopheme. Wenn auch der Letzte dem Ersten darin beistimmt, daß von dem vollkommensten Wesen keine Unvollkommenheit bewirkt seyn kann, so fand er doch weder in der Welt so viele Unvollkommenheit, als Plato, noch den Grund derselben in der Materie. Denn anstatt daß Plato von dem Vernunftideal einer unendlich weisen Intelligenz ausging, und indem er nach diesem Maasstabe die physische und moralische Welt betrachtete, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, Tugend und Laster, Glück

und

und Unglück neben einander vereiniget fand, fing Aristoteles mit dem Studium der Natur an und richtete seine Blicke vorzüglich auf die Regelmäßigkeit, Harmonie und Ordnung in der Welt. Das physische Uebel erschien in einer minder auffallenden Gestalt, nur als Fehlgriffe der nach Zwecken wirkenden Natur, so wie das moralische nur als Kurzsichtigkeit und Rechnungsfehler des Verstandes. Er dachte sich also überhaupt die Welt als ein System von harmonisch und nach Zwecken wirkenden Kräften, und er konnte daher die Materie, (die zum Wesen jedes Dinges gehört), weder als die Quelle alles Unvollkommenen, noch als einer Bildung und Formung durch die unendliche Intelligenz bedürftig sich denken 73).

Auf diese Art kam er auf die Behauptung von der Ewigkeit der Welt, weil Materie und Form, beide nicht entstanden seyn, noch von einander (außer in Gedanken) getrennt werden, daher nur in ihrer Verbindung zusammen bestehen können, und die Welt also als Inbegriff aller Materien und Formen, so wie sie ist, von Ewigkeit gewesen ist.

Ungeachtet aber der Ewigkeit der Welt und der Bewegung bedurfte es doch eines außer der Welt selbst gelegenen Grundes zur vollständigen Erklärung der ewigen und gesetzmäßigen Bewegung des Universums, oder der Natur. Da die Welt der Inbegriff aller Materie und materiellen Wesen ist, so ist der Urgrund der Bewegung nothwendig kein materielles Wesen, und weil sich die Vernunft im

73) Man findet in dem Aristoteles, und zwar in einer seiner frühern Schriften, nur ein einzigesmal etwas Aehnliches von Plato's Philosophem von der Materie als Grund des Bösen in der Welt, insofern Aristoteles denselben nicht in der Materie, sondern in der Beraubung (το κακοποιον της στερησεως) suchet. Physicor. I, c. 9.

im Gegensatz desselben kein anderes als ein denkendes Wesen vorstellen kann, eine Intelligenz, und zwar die erhabenste und vollkommenste, die sich denken läßt, wie es die Idee der Vernunft von dem realsten Wesen erfodert.

Der Beweis für die Existenz eines Wesens, welchem diese Idee entspricht, ist, obgleich etwas anders gefaßt, doch im Wesentlichen dem Platonischen ähnlich, und trägt denselben Mangel an Beweiskraft an sich. Er verliert sich in eine Region, wohin keine Erfahrung reicht, und maßt sich an, aus bloßen Begriffen ein Daseyn zu erkennen, welches das Vermögen der Vernunft übersteigt. Am allerwenigsten kann sie sich das in dem System des Aristoteles herausnehmen, wo sie schlechterdings, was das Daseyn der Objecte, und die Begriffe von denselben betrifft, an die Erfahrung gebunden ist.

Was aber die Bestimmung der Eigenschaften dieses Wesens betrifft, so zeigt es sich bald, auf welchem schlüpfrigen Felde sich die Vernunft befindet, wenn sie eine Idee wie einen Begriff behandelt. Die Haupteigenschaften, unter welchen sich Aristoteles dieses Wesen denkt, sind Denken, absolute Thätigkeit und höchste Seligkeit, durch die Idee der höchsten Vollkommenheit modificirt; denn die übrigen sind nur negativ, z. B. Unveränderlichkeit, Immaterialität. Nun können aber jene nicht bestimmt gedacht werden, ohne sie zu beschränken. Dieses zeigt sich schon darin, daß das göttliche Denken, im Gegensatz des menschlichen, nicht die äußere Welt, sondern sich selbst zur Sphäre hat, welches auf das Denken der Form des Denkens hinausläuft. Der absoluten Thätigkeit fehlt es an Wirkungskreise. Als vollkommenstes Wesen ist die Gottheit alles durch sich selbst; sie hat keine Zwecke zu realisiren. Ihre Thätigkeit ist auf das Denken eingeschränkt, und wie wenig dieses zu bedeuten habe, haben wir eben gesehen. Wird ihr aber ein Wirken außer sich beigelegt, wie der Umschwung des Himmels, so wird sie, der Idee entgegen, in den Kreis der Welt ver-

setzt.

setzt. Die Seligkeit ist eine Folge der Thätigkeit, nach Analogie der menschlichen Glückseligkeit. Daß der Begriff derselben der Idee des vollkommensten Wesens nicht entspricht, leuchtet von selbst ein.

Es ist überhaupt merkwürdig, daß Aristoteles in seinen Begriffen von der Gottheit so schwankend ist. Er denkt sich dieselbe bald als wirkende, bald als Endursache, bald als außerweltliches Wesen, das nur im beschaulichen Leben seine Seligkeit findet, bald auch als außer sich wirkendes, auf die Welt Einfluß habendes Wesen. Aber weit mehr Aufmerksamkeit verdient der Umstand, in welchem der Hauptunterschied zwischen der Platonischen und Aristotelischen Theologie lieget, daß die Gottheit in der letzten gar keine Beziehung auf einen moralischen Endzweck hat. So mangelhaft in dem Platonischen System auch manche Vorstellungsarten sind, z. B. von der Weltbildung, zumal wie sie seine Phantasie ausmalt, so liegt doch immer eine Beziehung auf den letzten Zweck des Menschen, auf Moralität zum Grunde, und selbst der Begriff von der Gottheit, als einem heiligen Wesen, welches das Moralgesetz gegeben und bei der Weltregierung darauf siehet, daß Sittlichkeit die Oberhand über das Laster gewinne, und nach dem Verhalten der Menschen ihren Antheil an Glückseligkeit oder Elend bestimmt, hat nicht bloß ein speculatives, sondern auch moralisches Interesse. Daher stehet auch bei diesem Philosophen Moral und Religion in enger Verbindung. Das Gegentheil davon findet man in Aristoteles Philosophie. Gott ist hier nur eine Idee von speculativen Interesse. Seine Eigenschaften werden nur von der theoretischen Vernunft bestimmt. Die Theologie ist wissenschaftlicher behandelt, doch nur aus dem speculativen Gesichtspunkte, und außer aller Verbindung mit Moral gesetzt, und etwas der Religion ähnliches findet man in ächten Aristotelischen Schriften überall nicht 74).

Den

74) Eine einzige Stelle ausgenommen, Ethicor. ad Nico-

Der Grund dieser Verschiedenheit liegt, wie wir schon bemerkt haben, in dem eigenthümlichen Gesichtspuncte des Aristoteles, und in dem daraus entspringenden empirischen Character seiner Philosophie, daß er von der Natur, als dem Gegebenen, ausgeht, und auch auf dieselbe Art die Moral behandelt; daß ihm Glückseligkeit der letzte Endzweck des Menschen ist, und den Gebrauch der Ideen nicht allein in dem Theoretischen, sondern auch in dem Praktischen verwirft. Dieses wird noch mehr erhellen, wenn wir die Grundsätze seiner praktischen Philosophie betrachten.

Fünftes Kapitel.

Praktische Philosophie.

Die Ethik und Politik stehen, wie wir oben gesehen haben, in einem sehr engen Zusammenhange. Die erste bestimmt das höchste Gut, die zweite lehrt, welche Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft die zweckmäßigste sey, um in derselben das höchste Gut zu erreichen. In dieser

Nicomach. X, c. 8., wo er sagt, wenn sich die göttliche Vorsehung auf menschliche Dinge erstrecke, wie es scheine, so müsse der Mensch, der seine (vorzüglich theoretische) Vernunft ausbilde, als ein göttlich gesinnter und Gott ähnlicher sich eines besondern und ausgezeichneten Wohlgefallens und Schutzes der Gottheit zu erfreuen haben.

dieser Rücksicht ist die zweite der ersten untergeordnet. Da aber der einzelne Mensch ein Theil des Ganzen ist, aus welchem ein Staat besteht, und das höchste Gut ein Gut für alle Menschen ist, so ist die erste der zweiten wieder untergeordnet. Ueberhaupt, wenn diejenige Wissenschaft mehr Werth hat, welche Anweisung giebt, wie ein ganzer Staat Glückseligkeit erreiche, als diejenige, welche nur Einzelne dazu anführet, so ist die Politik die oberste und würdigste Wissenschaft [1]). Man kann schon daraus schließen, daß Aristoteles in dieser Wissenschaft, indem er das höchste Gut zu bestimmen sucht, sogleich auf den Menschen und seine Natur Rücksicht nimmt, und daher nicht erörtert, was absolut gut, sondern was für den Menschen das höchste Gut ist. In dieser Rücksicht weicht er von seinem Lehrer ab, welcher, indem er die Idee des Guten entwickelt, das Gute in einem solchen allgemeinen und hohen Sinne nimmt, daß es, schon theoretisch betrachtet, ein Gegenstand des Willens für jedes vernünftige Wesen ist [2]).

Da die praktische Philosophie einen andern Zweck hat, als die theoretische; diese bloß die Erkenntniß, jene aber die Bestimmung des Willens beabsichtiget, und da es bei dem Handeln mehr auf die Kenntniß des Besondern als des Allgemeinen, auch überhaupt mehr auf die individuelle Stimmung und Gemüthsart des Handelnden ankommt, so folget daraus, daß man von den praktischen Wis-

1) Aristotel. Nicomachicor. I. c. 2.

2) Aristotel. Nicomach. I. c. 6. χρωμενης δε ταυτης (της πολιτικης) ταις λοιπαις πρακτικαις των επιστημων, ετι δε νομοθετουσης τι δει πραττειν και τινων απεχεσθαι, το ταυτης τελος περιεχοι αν τα των αλλων, ωστε τουτ' αν ειη τ' ανθρωπινον αγαθον.

Wissenschaften keine strenge Allgemeinheit, Gewißheit und Bündigkeit fodern darf, wozu man in den theoretischen berechtigt ist 3). Die Behauptung, daß die Moral als Wissenschaft keiner strengen Gewißheit fähig sey, sondern sich mit einem niedern Grade (der eben daher moralische Gewißheit genennet worden,) begnügen muß, hat Aristoteles mit den meisten Moralisten, auch der neueren Zeit (die der Wolfischen Schule und die kritischen ausgenommen) gemein, und er verfährt darin offenherziger, als diejenigen, welche, ohne ein absolutes Prinzip zum Grunde zu legen, oder zwischen der Form und Materie des Willens zu unterscheiden, den Wahn hegten, die Moral auf dem bloß analytischen Wege zu dem Range einer mathematischen Wissenschaft zu erheben.

Ungeachtet in den hieher gehörigen Schriften des Aristoteles so wenig, als in den übrigen, eine ganz strenge Methode herrscht, so unterscheidet er doch deutlich genug einen allgemeinen und besondern Theil. In dem ersten werden die allgemeinen praktischen Grundsätze entwickelt, welche nicht allein in der Ethik, sondern auch in der Politik ihre Anwendung finden, und er verdient daher unsere

3) Aristotel. Nicomach. I. c. 3. τα δε καλα και τα δικαια, περι ων ἡ πολιτικη σκοπειται, τοσαυτην εχει διαφοραν και πλανην, ὡςε δοκειν νομῳ μονον ειναι, φυσει δε μη· τοιαυτην δε τινα πλανην εχει και τ' αγαθα — αγαπητον ουν περι τοιουτων και εκ τοιουτων λεγοντας, παχυλως και τυπῳ τ' αληθες ενδεικνυσθαι, και περι των ὡς επι το πολυ και εκ τοιουτων λεγοντας, τοιαυτα και συμπεραινεσθαι. c. 7. II, c. 2. εκεινο δε προδιωμολογησθω, ὁτι πας ὁ περι των πρακτων λογος τυπῳ και ουκ ακριβως οφειλει λεγεσθαι, ὡσπερ και κατ' αρχας ειπομεν, ὁτι κατα την ὑλην οι λογοι απαιτητεοι.

vorzügliche Aufmerksamkeit. Was die eigentliche Ethik und Politik betrifft, da werden wir uns kürzer fassen können, und die Oekonomik kann nach unseren Begriffen gar nicht als Theil der Philosophie betrachtet werden.

Erster Abschnitt.

Allgemeine praktische Philosophie.

Die praktische Philosophie der Griechen hat ein allgemeines und eigenthümliches Thema, von welchem sie ausging, nehmlich die Untersuchung, worin das höchste Gut des Menschen bestehe. Daß diese Philosophen diese Untersuchung an die Spitze der Moral stellen, ist ein Beweis mehr von ihrem philosophischen Talent. Denn der Mensch, als ein nach Zwecken handelndes Wesen, muß einen obersten Zweck haben, auf welchen sich alle seine Handlungen beziehen, um sich als vernünftiges Wesen zu betragen. Sie gewannen dadurch einen ersten Grundsatz, sowohl für die Wissenschaft als für das praktische Leben.

Aber freilich liegt auch in diesem Problem (wie in dem Ausdrucke εὖ πράττειν, welches sowohl Wohlbefinden als auch Wohlverhalten bedeutet) eine Doppelsinnigkeit, welche auf die Moralsysteme der Griechen von großem Einflusse gewesen ist. Das höchste Gut kann nehmlich sowohl das Streben zu Realisirung des obersten als des vollständigen Zwecks des Menschen bedeuten; dazu kommt noch die Unbestimmtheit, daß noch nicht ausgemacht ist, ob der Mensch als sinnliches oder vernünftiges, oder als sinnlich vernünftiges Wesen zugleich betrachtet werden soll. Daher rührt die große Uneinigkeit der Philosophen in Entscheidung der Frage: worin

worin das höchste Gut bestehe, und das Schwankende ihrer Moralsysteme. Gewöhnlich verbinden sie Glückseligkeit und Tugend als das vollständige Gut, und die abweichende Bestimmung des Verhältnisses im Zusammenhange zwischen beiden ist der Scheidepunct ihrer Systeme.

So sehr sich Plato von einer Seite dem formellen Princip der Sittlichkeit genähert hatte, so entfernte ihn doch theils der Umstand, daß er von dem Begriff des höchsten Gutes ausging, theils die Schwierigkeit der Frage, wie sich Glückseligkeit zur Sittlichkeit verhalte, wieder von dem Wege zur Wahrheit. Aristoteles beschäftigte sich mit demselben Problem, und zwar auf eine umfassendere und mehr systematische Art, ohne jedoch aller Inconsequenz entgehen zu können. Denn ungeachtet er Glückseligkeit zum ersten Princip macht, so war er doch viel zu scharfsichtig, um nicht einzusehen, daß nicht jedes Streben nach Vergnügen mit Moralität bestehen könne, und daß also das Streben nach Vergnügen eingeschränkt werden müsse. Dieses thut er durch seine Theorie der Glückseligkeit, welche er aus dem Princip der Vollkommenheit ableitet. Da aber die Vollkommenheit relativ ist, und selbst zu ihrem sichern Maaßstabe einen absoluten Zweck voraussetzt, so konnte er die Vollkommenheit, die bei ihm das Wesen der Tugend ausmacht, nur nach theoretischen Grundsätzen bestimmen, und auf diese Art kam er auf die Behauptung, daß das Vergnügen, welches aus intellectueller Vollkommenheit entspringt, für den Menschen das höchste Gut ist.

Ungeachtet aber auf diese Art Glückseligkeit das Fundament seines Moralsystems ausmacht, so sind doch in demselben viele treffliche moralische Bemerkungen und Urtheile verwebt, die aus einer reinen Quelle entsprossen sind, und einen so scharfsinnigen Philosophen gewiß auf den Weg, den Principien der Sittlichkeit nachzuspüren, hätten bringen müssen, wenn er nicht von einer falschen Richtung ausgegangen wäre. Indessen war es nicht wohl

möglich, daß die Denker sogleich die moralische Natur des Menschen aus dem richtigen Gesichtspuncte auffaßten; Verirrungen mußten vorhergehen, um durch Vergleichung der Abwege mit dem unveränderlichen Grunde der Moralität die Wahrheit reiner und unverfälschter aufzufassen und vollständiger darzustellen. Jeder Versuch eines Moralsystems hatte von dieser Seite Vortheile für die Wissenschaft, und vorzüglich erwarb sich Aristoteles theils durch die Erörterung mehrerer Begriffe, theils durch die Entdeckung, daß jede moralische Handlung auf Freiheit beruhet, und durch die, wenn gleich nur psychologische, Untersuchung der Freiheit, ein bleibendes Verdienst um die Moralphilosophie.

Alle menschlichen Unternehmungen, alle Künste und Wissenschaften streben, etwas Gutes als Zweck zu erreichen. Diese Zwecke sind aber von mannichfaltiger Beschaffenheit, und einander untergeordnet. Wenn eine Kunst oder Wissenschaft andere untergeordnete hat, so ist ihr Zweck höher als der Zweck der untergeordneten. Also muß der Zweck der Politik der höchste seyn, weil dieser alle Künste und Wissenschaften, alle Geschäfte und Bestrebungen der Menschen untergeordnet sind 4).

Ein Zweck ist dasjenige, um dessen willen etwas anderes begehret wird. Dieses ist theils die Thätigkeit, theils dasjenige, was durch die Thätigkeit bewirkt wird (εργον). Wo die Thätigkeit auf ein hervorzubringendes Werk gerichtet ist, da ist das Werk allezeit etwas Besseres, als die Thätigkeit 5).

Wenn

4) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 1, 2.

5) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 1. διαφορα δε τις φαινεται των τελων· τα μεν γαρ εισιν ενεργειαι, τα δε παρ' αυτας εργα τινα.

Wenn es keinen letzten Zweck giebt, sondern jeder Zweck sich auf einen andern ins Unendliche bezieht, so ist alles Begehren umsonst und zwecklos. Es giebt also einen letzten und höchsten Zweck, den wir um sein selbst willen wollen, und alles übrige um seinetwillen 6).

Der höchste Zweck, und, welches eben soviel ist, das höchste Gut muß etwas Vollendetes und Vollkommenes seyn, welches eben deswegen um sein selbst willen begehret wird. Das vollendete Gut muß zweitens auch zureichend seyn, d. i., es muß für alle wünschenswerth seyn, und für sich allein das Leben wünschenswerth machen, und keinen Wunsch nach irgend einem andern Gute zurücklassen 7).

Diesen Merkmalen zufolge ist die Glückseligkeit das höchste Gut. Alle Menschen stimmen darin überein 8). Nicht so einig sind sie darüber, worin die Glückseligkeit bestehe, denn jeder setzt sie nach seiner Denkungs- und Gemüthsart in etwas andern, in dem Vergnügen, in dem Reichthume, in der Ehre, in der Tugend, in dem beschaulichen Leben 9).

6) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 2. *ει δη τι τελος εχι των πρακτων, ὁ δι' αυτο βουλομεθα, τα αλλα δε δια τουτο, και μη παντα δι' ἑτερον αιρουμεθα· προεισι γαρ ουτω γ' εις απειρον, ὡς ειναι κενην και ματαιαν την ορεξιν· δηλον ὡς ταυτ' αν ειη τ' αγαθον και το αριστον.*

7) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7. *και απλως δη τελειον το καθ' αυτο αιρετον αει και μηδεποτε δι' αλλο. — το γαρ τελειον αγαθον αυταρκες ειναι δοκει· — το δ' αυταρκες τιθεμεν, ὁ μονουμενον αιρετον ποιει τον βιον και μηδενος ενδεα.*

8) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7.

9) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 5, 6.

Um zu bestimmen, **worin** die menschliche Glückseligkeit besteht, muß man vorher untersuchen, ob der Mensch eine eigenthümliche Thätigkeit und ein besonderes dadurch hervorzubringendes Object habe. Die organisch-thierische Lebensthätigkeit und das Empfinden hat der Mensch mit andern Thieren gemein. Die **Anlage vernünftig zu handeln** ist das einzige Eigenthümliche des Menschen, sowohl des Menschen überhaupt als des **vortrefflichen** Menschen. **Also das Wirken und Handeln der Seele mit Vernunft.** Der gute, vortreffliche Mensch vollbringt dieses auf eine vollkommene Art, welche von der Vollkommenheit seiner Natur und seiner Kräfte abhängt. Die **Glückseligkeit** als das Gut des Menschen besteht also in der **vollkommenen** (κατ' αρετην) **Thätigkeit der Seele mit Vernunft in der Totalität des Lebens** [10]). Diese Erklärung vereiniget das Wahre, was in andern Bestimmungen der Glückseligkeit enthalten ist, welche theils die Tugend, theils das Vergnügen zum Hauptmerkmal machen. Denn der Glückselige vereiniget in sich das **Wohlbefinden** und **Wohlverhalten** (ευ ζην, ευ πραττειν) [11]). Mit andern Worten, die **Glückseligkeit ist die größte Summe**

10) **Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7.** ανθρωπου τιθεμεν εργον ζωην τινα· ταυτην δε ψυχης ενεργειαν και πραξεις μετα λογου· σπουδαιου δ' ανδρος ευ ταυτα, και καλως· εκαστον δε ευ κατα την οικειαν αρετην αποτελειται· ει δ' ουτω, το ανθρωπινον αγαθον ψυχης ενεργεια γινεται κατ' αρετην. **X, c. 6.**

11) **Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 8.** συναδει δε τω λογω, και το ευ ζην και το ευ πραττειν τον ευδαιμονα· σχεδον γαρ ευζωια τις ειρηται και ευπραξια.

me des Vergnügens, welches aus der vollkommenſten Thätigkeit der edelſten Kräfte entſpringt. Die beiden Hauptmerkmale ſind Vergnügen und Vollkommenheit oder Tugend (αρετη).

Das Vergnügen entſpringt (nach der oben dargeſtellten Theorie) aus der vollkommnen ungehinderten Aeußerung jeder Kraft oder Thätigkeit. Es iſt als Erfolg mit jeder Thätigkeit ſo enge verbunden, daß man ſie als etwas Unzertrennliches mit der Thätigkeit ſelbſt verwechſeln könnte [12]).

Das Vergnügen vervollkommt die Thätigkeit in Anſehung der Intenſion und der Dauer. Denn was man mit Luſt thut, darauf verwendet man auch Fleiß, und was man mit vorzüglichem Fleiße verrichtet, daran empfindet man auch das meiſte Vergnügen. Dieſes bewirkt aber nur das mit jeder Thätigkeit verbundene eigenthümliche Vergnügen, da hingegen das Vergnügen aus einer andern Thätigkeit die Thätigkeit einer andern Art hindert und ſtöhret [13]).

Das Vergnügen iſt ein allgemeiner Gegenſtand des Begehrens für jedes lebende Weſen. Denn jedes wünſcht ſich zu leben und das Leben beſteht im Thätigſeyn. Jeder beſchäftigt ſich aber mit demjenigen, was ihm das meiſte Vergnügen gewähret. Ob nun das Leben wegen des Vergnügens, oder das Vergnügen um des Lebens willen begehrt werde, muß dahin geſtellt bleiben. Beides iſt unauflöslich mit einander verbunden und läßt keine Trennung zu [14]).

12) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 5.

13) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 4, 5.

14) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 4. ἡδε ἡδονη τελειοι τας ενεργειας, και το ζην δε, οὐ ορεγονται· ευλογως ουν και της ἡδονης ἐφενται· τελειοι

Das Vergnügen ist aber der Art nach verschieden. Denn theils entspringet es aus verschiedenen Thätigkeiten, theils ist es unterschieden in Ansehung der Güte und Schlechtigkeit, je nachdem die Thätigkeiten zu billigen oder zu mißbilligen sind; theils in Ansehung der Lauterkeit und Unlauterkeit (z. B. das Vergnügen des Gesichts und des Gefühls), theils endlich in Ansehung des Subjects, da jedes lebende Wesen auf eine eigenthümliche Art wirket und thätig ist, und daher auch sein eignes Vergnügen hat 15).

Es entstehet nun die Frage: welches ist das wahre, das vorzüglichste Vergnügen? Darüber entscheidet das Gefühl des guten Menschen. Denn die Vollkommenheit giebt in jeder Sache die Norm und den Maaßstab an. Was also diesem als angenehm vorkommt, das ist es in der That. Und man darf sich nicht wundern, wenn dasjenige, was diesem Mißvergnügen erweckt, andern angenehm erscheint; denn die menschliche Natur erleidet mancherlei Verderbnisse und Verschlimmerungen. Das Vergnügen, welches allgemein für schändlich anerkannt wird, darf also für kein wahres Vergnügen, außer für verdorbene Menschen, gehalten werden. Das erste und vorzüglichste Vergnügen ist also dasjenige, welches die edelsten Thätigkeiten des guten und vollkommensten Menschen vervollkommt 16).

Die

τελειοι γαρ ἑκαστῳ το ζην, αἱρετον ου, ποτερον δε δια την ἡδονην το ζην αἱρουμεθα, ἡ δια το ζην την ἡδονην, αφεισθω εν τῳ παροντι. συνεζευχθαι μεν γαρ ταυτα φαινεται και χωρισμον ου δεχεσθαι· ανευ τε γαρ ενεργειας ου γινεται ἡδονη· πασαν τε ενεργειαν τελειοι ἡ ἡδονη.

15) Aristotel. Nicomach. X, c. 5.

16) Aristotel. Nicomach. X, c. 5. δοκει εν ἁπασι τοις τοιουτοις ειναι το φαινομενον τῳ σπουδαιῳ.

Die Glückſeligkeit iſt nun die Summe des Vergnügens, welches aus den Thätigkeiten entſpringt, welche ſich ſelbſt Zweck ſind; von dieſer Art ſind die tugendhaften Handlungen, denn dieſe werden um keines andern Zweckes willen gethan, ſondern ſie ſind als vollkommen in ihrer Art ſich ſelbſt Zweck [17]).

Es erhellet aus dieſer Erklärung, daß die Glückſeligkeit ein innerer Zuſtand der Seele iſt, daß ſie hauptſächlich aus den Gütern der Seele beſtehe, und in dieſer Rückſicht von den Gütern des Körpers und des Glücks unabhängig ſey; daß ſie allein von dem Menſchen erworben, nicht von auſſen, auch nicht als Geſchenk von der Gottheit dem Menſchen mitgetheilt werden könne [18]). In einem andern Rückſicht aber iſt auch der Beſitz der Güter des Körpers und des Glücks zur Glückſeligkeit nothwendig; nicht als wenn in dieſen die Glückſeligkeit beſtände, ſondern

ει δε τουτο καλως λεγεται, καθαπερ δοκει, και εξιν εκαστου μετρον ἡ αρετη και ὁ αγαθος, ἡ τοιουτος, και ἡδοναι εισιν αν τουτω Φαινομεναι, και ἡδεα, οἱς ουτος χαιρει — τας μεν ουν ὁμολογουμενως αισχρας, δηλον ὡς ου Φατεον ἡδονας ειναι, πλην τοις διεΦθαρμενοις.

17) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 6. δηλον ὁτι την ευδαιμονιαν των καθ' αὑτας αἱρετων (ενεργειων) τινα θετεον και ου των δι' αλλο. καθ' αὑτας δ' εἰσιν αἱρεται αΦ' ὡν μηδεν ἐπιζητειται παρα την ενεργειαν. τοιαυται δ' ειναι δοκουσιν αἱ κατ' αρετην πραξεις· τα γαρ καλα και σπουδαια πρατειν, των δι' αὑτα αἱρετων.

18) Ariſtotel. Nicomach. I, c. 9, 10. τι ουν κωλυει λεγειν, ευδαιμονα τον κατ' αρετην τελειαν ενεργουντα και τοις εκτος αγαθοις ἱκανως κεχορηγημενον, μη τον τυχοντα χρονον, αλλα τελειον βιον;

dern weil diese nicht ohne Thätigkeit möglich ist, welche nothwendig einen äußeren Wirkungskreis voraussetzt. Aeußerer Wohlstand kann die Glückseligkeit sehr vermehren, Unglücksfälle aber dieselbe sehr vermindern, so sehr auch im Unglück Geistesgröße und Adel der Seele sich im vollem Glanze zeigt. Vollkommen glückselig ist derjenige, der vollkommen tugendhaft handelt und sein ganzes Leben hindurch im Besitz hinreichender äußerer Güter ist. Aristoteles unterscheidet also die vollkommene Glückseligkeit von der unvollkommenen, die erste ist Glückseligkeit in Verbindung mit äußerm Glück, und er nennt diese zuweilen μακαριοτης zum Unterschied der bloßen ευδαιμονια [19]).

Der Glückseligkeit kommt Würde, nicht Lob zu. Denn man lobt nur etwas wegen seiner Beschaffenheit und Verhältniß zum Guten und Vollkommenen, oder wegen seiner heilsamen Folgen, z. B. den gerechten, tapfern und guten Mann und überhaupt die Tugend wegen ihrer Folgen, eben so einen starken und geschwinden Menschen, wegen seiner Brauchbarkeit. Niemand lobt aber die Glückseligkeit, weil sie als etwas Höheres und Göttliches über alles Lob erhaben ist; eben so unschicklich ist es auch die Gottheit zu loben. Aber Würde kommt ihnen zu. Lob bedeutet nur einen relativen, Würde einen absoluten Werth [20]).

Tugend

19). Aristotel. Nicomach. I, c. 10. ει δ' ουτως, αθλιος μεν ουδεποτε γενοιτ' αν ὁ ευδαιμων, ου μην μακαριος γε αν πριαμικαις τυχαις περιπεσοι.

20) Aristotel. Nicomach. I, c. 12. ει δ' εστιν ὁ επαινος των τοιουτων, δηλον ὁτι των αριστων ουκ εστιν επαινος, αλλα μειζον τι και βελτιον — ουδεις γαρ την ευδαιμονιαν επαινει, καθαπερ το δικαιον, αλλ' ως θειοτερον τι και βελτιον μακαριζει. — ημιν δε

Tugend iſt überhaupt lobenswürdige Eigenſchaft oder Vollkommenheit. Hier iſt aber von der Vollkommenheit der Seele zu handeln, weil die Glückſeligkeit ein Zuſtand der Seele iſt, und zwar nur von demjenigen Vermögen, welches dem Menſchen eigenthümlich iſt, d. i. dem Vernunftvermögen. Dieſes iſt aber nach Verſchiedenheit der Gegenſtände, womit es ſich beſchäftiget, von zweifacher Art. Die Vernunft beſchäftigt ſich theils mit unveränderlichen Objecten, die nicht in unſerer Gewalt ſind (theoretiſches Vernunftvermögen), theils mit Objecten, die in unſerer Gewalt ſind (praktiſches Vernunftvermögen, Ueberlegungs-, Willensvermögen). Dieſem letzten iſt das Begehrungsvermögen untergeordnet, welches an ſich ohne Vernunft iſt, aber doch durch dieſe beſtimmt werden kann [21]). Die vollkommene Thätigkeit der theoretiſchen Vernunft iſt intellectuelle (Verſtandestugend); der praktiſchen Vernunft, ethiſche Tugend (Willenstugend) [22]).

Die ethiſche Tugend hat zum Gegenſtande Luſt und Unluſt, oder, welches gleichviel iſt, Begehrungen und Handlungen; denn dieſe ſind jederzeit mit Luſt oder Unluſt vergeſellſchaftet, und die Luſt iſt die Urſache,

δε δηλον εκ των ειρημενων, ὁτι εξιν ἡ ευδαιμονια των τιμιων και τελειων· εοικε δ' ουτως εχειν, και διά το ειναι αρχην

21) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6. πασα αρετη οὐ αν ἡ αρετη, αυτο τε ευ εχον αποτελει, και το εργον αυτου ευ αποδιδωσιν. I, c. 13. VI, c. 1,

22) Ariſtotel. Nicomach. I, c. 13. λεγομεν γαρ αυτων (αρετων) τας μεν διανοητικας, τας δε ηθικας. II, c. 1.

sache, daß wir Böses thun, so wie die Unlust, daß wir das Gute unterlassen [23]).

Um zu bestimmen, was die Tugend sey, müssen wir dreierlei unterscheiden, Gemüthszustände und Veränderungen (παθη); die Anlagen dazu (δυναμεις) und gewisse erworbene Eigenschaften des Characters, die sich auf die Gemüthszustände beziehen (ἑξεις). Die Tugend ist weder ein Gemüthszustand noch die Anlage dazu, denn der Mensch ist weder gut noch böse deswegen, weil er sich fürchtet, oder in Zorn geräth; er wird auch darum weder schlechthin gelobt noch getadelt, sondern nur in gewisser Rücksicht. Tugend und Laster bestimmt den Character; jene Gemüthszustände sind nur vorübergehende Bewegungen, welche außerdem von keiner Wahl abhängen, die zur Tugend erforderlich ist. Die Anlagen haben wir ferner von der Natur; aber deswegen, weil ein Mensch Fähigkeit oder Empfänglichkeit zu etwas hat, kann er weder gut noch böse genannt, weder gelobt noch getadelt werden [24]). Da wir also nicht durch die

23) Aristotel. Nicomach. II, c. 3. περι ἡδονας γαρ και λυπας εστιν ἡ ηθικη αρετη· δια μεν γαρ την ἡδονην, τα φαυλα πραττομεν, δια δε την λυπην, των καλων απεχομεν. — ετι δε αι αρεται εισι περι πραξεις και παθη, παντι δε παθει και πασῃ πραξει ἑπεται ἡδονη και λυπη· και δια τουτ' αν ειη ἡ αρετη περι ἡδονας και λυπας.

24) Aristotel. Nicomach. II, c. 5. παθη μεν ουν ουκ εισιν ουθ' αι αρεται ουθ' αι κακιαι, ὁτι ου λεγομεθα κατα παθη σπουδαιοι ἡ φαυλοι — και ὁτι κατα τα παθη ουτ' επαινουμεθα ουτε ψεχομεθα — ετι οργιζομεθα μεν και φοβουμεθα απροαιρετως· αι δ' αρεται προαιρεσεις τινες ἡ ουκ ανευ προαιρεσεως. προς δε τουτοις, κατα μεν τα παθη κινεισ-

die Natur, sondern durch uns selbst gut oder böse werden, so ist die Tugend etwas Erworbenes, eine Eigenschaft des Charakters oder eine Handlungsweise (ἕξις), welche durch selbstthätige Uebung und Wiederhohlung einer und derselben Handlung erworben und auf die entgegengesetzte Weise wieder verloren werden kann [25]).

Diese Handlungsweise muß näher bestimmt werden. Die Handlungen und Gemüthszustände sind verschiedener Grade fähig, und sie können zu stark, zu schwach seyn, oder auch von zu viel oder zu wenig gleich weit abstehen. Die Eigenschaft eines guten und vollkommenen Werkes bestehet darin, daß man von demselben weder etwas hinwegnehmen noch etwas hinzuthun kann, daß es zwischen zu viel und zu wenig gleich weit in der Mitte stehet. Da nun die Tugend Handlungen und Gemüthszustände zum Gegenstande hat, ihr Character aber überhaupt darin besteht, daß sie das Subject, dem sie angehört, und dessen Thätigkeit vollkommner macht, so muß sie darin das richtige Verhältniß zwischen zu viel oder zu wenig (das Mittelmaß, μεσον) herzustellen suchen [26]).

Dieses

κινεισθαι λεγομεθα, κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι αλλα διακεισθαι πως. δια ταυτα δε ουδε δυναμεις εισιν — και ετι δυνατοι μεν εσμεν φυσει, αγαθοι δε η κακοι ου γινομεθα φυσει — λειπεται ἑξεις αυτας ειναι.

25) Aristotel. Nicomach. I, c. 13. των ἑξεων δε τας επαινετας αρετας λεγομεν. II. c. 1. ἑξις ist eine bleibende Eigenschaft Categor. c. 8. διαφερει δε ἑξις διαθεσεως, τω χρονιωτερον ειναι και μονιμωτερον, οἱον επιστημαι και αρεται.

26) Aristotel. Nicomach. II, c. 6. ει δη πασα επιστημη ουτω το εργον ευ επιτελει, προς το μεσον βλε-

Dieſes Mittelmaaß iſt kein objectives Verhältniß der Dinge zu einander, wie z. B. das arithmetiſche, ſondern ein ſubjectives; es iſt das richtige Verhältniß der Handlungen und Gemüthsbewegungen in Beziehung auf das handelnde Subject, daß man z. B. zu der Zeit, bei denen Gegenſtänden, für den Zweck und auf die Art, wie es ſeyn ſoll, Luſt und Unluſt empfinde 27).

Die Tugend beſteht alſo darin, daß ſie das Mittelmaß in den Handlungen und Gemüthsbewegungen trifft, das Laſter darin, daß es das Mittelmaaß durch zu viel oder zu wenig überſchreitet. Jeder tugendhaften Handlung ſind zwei fehlerhafte Handlungen entgegen geſetzt, von welchen die eine zu viel, die andere zu wenig thut. Man kann alſo nur auf eine Art recht, aber mehr als auf eine Weiſe unrecht handeln. Daher iſt das Erſte weit ſchwerer, als das Zweite 28).

Es giebt aber auch Handlungen, welche nicht durch ein Uebermaaß oder einen Mangel, ſondern an ſich fehlerhaft ſind, z. B. Ehebruch, Mord, Diebſtahl, Neid, Schaden-

βλεπουσα και εις τουτο αγουσα τα εργα — ἡ δε αρετη πασης τεχνης ακριβεσερα και αμεινων εσιν ὡσπερ και ἡ Φυσις, του μεσου αν ειη ζοχαζικη· λεγω δε την ηθικην· αὐτη γαρ εσι περι παθη και πραξεις· εν δε τουτοις εσιν ὑπερβολη και ελλειψις και το μεσον.

27) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6. το δε μεσον ζητει και τουθ' αἱρειται, μεσον δε ου του πραγματος αλλα το προς ἡμας — το δε ὁτε δει, και εφ' οις, και προς ους, και ου ἑνεκα, και ὡς δει, μεσον τε και αριζον, ὁπερ επι της αρετης.

28) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6.

Schadenfreude, Unverschämtheit; daher ist jede Art der Ausübung derselben Unrecht [29]).

Das Mittelmaaß läßt sich nicht im allgemeinen bestimmen, weil es von individuellen Umständen des Subjects, der Zeit, des Orts abhängt, und nach jedem einzelnen Falle anders bestimmt werden muß. Im allgemeinen läßt sich nur soviel sagen: Tugend ist Beobachtung des Mittelmaaßes nach richtigen Grundsätzen und so wie es der Weise und Tugendhafte bestimmmen würde. Die praktische Vernunft (Φρονησις) giebt zuletzt den entscheidenden Bestimmungsgrund [30]).

Es ist aber nicht genug, daß man das Mittelmaaß beobachte, um tugendhaft zu seyn, sondern es gehört noch dazu eine gewisse Beschaffenheit des Handelnden. Zur Tugend gehört nehmlich Besonnenheit des Handelnden, freie Entschließung um der Tugend selbst willen, und Festigkeit, Unwandelbarkeit dieser Entschließung. Wo diese Bestimmungen fehlen, da ist keine Tugend; denn Tugend ist eine Eigenschaft, durch welche wir Ansprüche auf Lob erwecken, Lob und Tadel findet aber nur bei denen Handlungen Statt, welche aus freier Entschließung geschehen. Es kann aber Handlungen geben, welche, ohne aus Tugend zu entspringen, tugendhaften ähnlich sind [31]). Aristoteles

29) Aristotel. Nicomach. II, c. 6.

30) Aristotel. Nicomach. II, c. 9. 6. εστι αρα η αρετη εξις προαιρετικη εν μεσοτητι ουσα τη προς ημας, ωρισμενη λογω, και ως αν ο Φρονιμος ορισειε.

31) Aristotel. Nicomach. II. c. 4. τα δε κατα τας αρετας γινομενα, ουκ εαν αυτα πως εχη, δικαιως η σοφρονως πρατται, αλλα και εαν ο πραττων πως εχων πραττη· πρωτον μεν, εαν ειδως·

les unterscheidet also schon Legalität und Moralität der Handlungen, von welchem Unterschiede wir hernach noch mehr sagen werden.

Gezwungen ist, was man aus Zwang oder aus Unwissenheit thut. Zwang findet da Statt, wo der Bestimmungsgrund einer Handlung außer dem Handelnden liegt, so, daß dieser nichts zur Handlung beiträgt, z. B. wenn der Wind einen fortreißt. Mancher möchte vielleicht glauben, man werde also auch durch die Vorstellung des Angenehmen und sittlich Guten, als äußerer Gegenstände, gezwungen; das ist aber ein falscher Schluß. Denn da gäbe es gar keine freien Handlungen, da beides überhaupt der Bestimmungsgrund aller Handlungen ist. Es wäre auch lächerlich, äußere Dinge, und nicht sich selbst, insofern man Neigung für sie hat, als Ursachen seiner Handlungen anzusehen, oder sich selbst die sittlich guten, dem Einflusse des Angenehmen aber die unmoralischen Handlungen zurechnen zu wollen 32).

Eine andere Frage ist es, ob die Handlungen, welche aus Furcht vor größern Uebeln, oder in der Hoffnung eines größern Guts ausgeübt werden, zu den gezwungenen gerechnet werden müssen, oder nicht, z. B. einer wirft seine Güter über den Bord, oder thut etwas Unerlaubtes, weil ihm ein Regent durch Drohungen dazu zwingt. Diese Handlungen sind gemischter Art, erzwungene freiwillige, insofern sie

σπειτ' εαν προαιρούμενος, και προαιρουμενος δι' αυτα. το δε τριτον και εαν βεβαιως και αμεταπιπτως εχων, πραττη. III. c. 1. εν μεν τοις εκουσιοις επαινων και ψογων γινομενων.

32) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. δοκει δε ακουσια ειναι, τα βια η δι' αγνοιαν γινομενα. βιαιον δε, ου ἡ αρχη εξωθεν, τοιαυτη ουσα, εν ᾗ μηδεν συμβαλλεται ὁ πραττων η ὁ πασχων.

sie von der Entschließung des Handelnden abhängen, dieser aber sich nicht würde dazu entschlossen haben, wenn nicht äußere Umstände ihn dazu nöthigten, um ein größeres Uebel zu vermeiden, oder ein größeres Gut zu gewinnen. Wenn ein Mensch unter diesen Umständen lieber etwas seiner Ehre nachtheiliges oder unangenehmes duldet, als daß er ein größeres Gut verscherzt, oder Unrecht thut, so wird er gelobt, im entgegen gesetzten Falle getadelt, zuweilen aber auch, wenn das zu erduldende Uebel zu groß oder von der Art ist, daß es Niemand ertragen würde, entschuldiget und bemitleidet. In bestimmten Fällen ist es schwer zu bestimmen, ob man dieses oder jenes dem andern vorziehen soll. Gleichwohl giebt es doch Handlungen, bei welchen keine äußere Gewalt wirksam, sondern alles Schreckliche, ja der Tod selbst eher vorzuziehen seyn sollte, z. B. Ermordung einer Mutter 33).

Die Handlungen aus Unwissenheit sind zwar alle von den Handlungen auszuschließen, welche mit freier Entschließung gethan werden, aber darum gehören sie nicht alle zu denen, die man wider seinen Willen thut. Denn es ist ein Unterschied, ob man über diese Handlungen hinterher Reue oder nicht Reue empfindet, ob man unwissend oder aus Unwissenheit handelt, ob man die allgemeinen Vorschriften der Handlungen oder nur besondere Umstände nicht weiß. Aus Unwissenheit handelt man nur in dem letzten Falle, wo das Nichtwissen besonderer, die Handlung angehender Umstände Einfluß auf den Entschluß hat; unwissend aber in dem ersten, wo die Vorschriften zwar, z. B. in dem Affect des Zorns oder in der Trunkenheit,

33) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. συγγνωμη δε, ὁταν δια τοιαυτα πραξη τις ἁ μη δει, ἁ και την ανθρωπινην φυσιν ὑπερτεινει, και μηδεις αν ὑπομειναι· ενια δ' ισως οὐκ εστιν αναγκασθηναι, αλλα μαλλον αποθνητεον παθοντα τα δεινοτατα.

nicht dem Bewußtseyn vorschweben, wo man sie aber wissen mußte und konnte, wenn sie nicht der verderbte moralische Zustand verdunkelt hätte. Die letzte Art der Unwissenheit ist verschuldet, nicht die erste, jene wird getadelt, diese bewirkt Mitleiden und Verzeihung 34).

Freiwillig ist also eine Handlung, wenn ihr Bestimmungsgrund in dem Handelnden ist, und wenn er die einzelnen Momente, auf welchen die Handlung beruhet, kennt 35).

Es ist unrichtig, wenn man die Handlungen, welche aus Zorn oder einer Begierde fließen, nicht zu den freiwilligen rechnen will. Denn nimmt man das an, so folgt, daß kein anderes Thier, auch selbst nicht Kinder, freiwillig handeln. Ferner, sollen überhaupt keine von solchen Handlungen oder nur die bösen, unsittlichen Handlungen unfreiwillig seyn, da doch alle aus einer und derselben Ursache entspringen? Dazu kommt noch, daß es nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht ist, über gewisse Dinge unwillig zu werden, und gewisse Gegenstände zu begehren, daß unfreiwillige Handlungen Unlust, Handlungen, zu welchen Begierden bestimmen, aber Lust zur Folge haben 36).

Unter dem ἑκουσιον versteht also Aristoteles alle die Handlungen, deren Wirklichkeit von dem Menschen selbst abhängt,

34) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. ὁ γαρ μεθυων ἡ οργιζομενος ου δοκει δι' αγνοιαν πραττειν αλλα δια τι των ειρημενων· ουκ ειδως δε αλλ' αγνοων· αγνοει μεν ουν πας ὁ μοχθηρος, ἁ δει πραττειν και ων ὀη αφεκτεον.

35) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. το ἑκουσιον δοξειεν αν ειναι, οὐ ἡ αρχη εν αυτῳ, ειδοτι τα καθ' ἑκαστα, εν οις ἡ πραξις.

36) Aristotel. Nicomach. III, c. 1.

abhängt, ohne daß sie eben gerade nach deutlichen Vorstellungen mit Absicht und Ueberlegung erfolgen. In diesem Sinne kommt auch den Thieren und den Kindern Willkür zu. Eine Art derselben sind die mit Ueberlegung mit Absicht unternommenen, die nur den Menschen zukommen 37).

Eine höhere Aeußerung der Willkür ist die Wahl, oder die Handlung, wodurch man sich selbst zu einer Handlung mit Bewußtseyn bestimmt (προαιρεσις). Die Wahl ist kein Urtheil, welches das Wahre betrifft, sondern ein praktisches, von welchem vorzüglich das Urtheil über unsern guten oder bösen Character abhängt; sie ist kein sinnliches Begehren oder Verabscheuen, denn das Begehren kommt auch den unvernünftigen Thieren zu, und der Gegenstand desselben ist das Angenehme oder Unangenehme, die Wahl aber ist nur eine Eigenschaft vernünftiger Wesen, und hat nichts mit dem Angenehmen oder Unangenehmen zu thun. Die Wahl aber ist auch kein Wollen. Denn der Wille gehet auf Zwecke, die Wahl auf die Mittel zum Zwecke; das Wollen (Wünschen) gehet auch auf Dinge, welche unmöglich sind, oder auch nicht durch unsere eigene Kräfte zu bewirken sind, die Wahl aber nur auf dasjenige, was in unserer Gewalt ist 38).

Die Wahl setzt Ueberlegung voraus, welche das Begehren bestimmt, und sie ist das durch Ueberlegung

37) Aristotel. Nicomach. III, c. 2. ἡ προαιρεσις δη ἑκουσιον μεν φαινεται· ου ταυτον δε, αλλ' επιπλεον το ἑκουσιον· του μεν γαρ ἑκουσιου και παιδες και τα αλλα ζωα κοινωνει· προαιρεσεως δ' ου· και τα εξαιφνης, ἑκουσια μεν λεγομεν· κατα προαιρεσιν δ' ου.

38) Aristotel. Nicomach. III, c. 2. ἡ μεν βουλησις του τελους εστι μαλλον· ἡ δε προαιρεσις, των προς το τελος.

bestimmte Begehren dessen, was in unserer Gewalt ist, und zur Erreichung eines Zweckes dient 39). Unter dem Begehren verstehet hier Aristoteles ein vernünftiges Begehren (ορεξις). Die Wahl ist also ein vernünftiges aber kein sinnliches Begehren (επιθυμια).

Der Wille gehet auf den Zweck. Der Gegenstand des Wollens ist also überhaupt das Gute, bei jedem Individuum aber dasjenige, was ihm gut dünkt. Der Rechtschaffene will nun nichts anders, als was wirklich gut ist, weil er mit seinem unverdorbenen Gemüthe, welches die Richtschnur und der Maaßstab für alles ist, alles richtig beurtheilet und in allen Dingen die Wahrheit erblickt; der Böse hingegen macht dies und jenes, worauf er gerade fällt, zum Zweck 40).

Da nun der letzte Zweck Gegenstand des Wollens, die Mittel zur Erreichung desselben aber ein Gegenstand der Wahl sind, so sind Handlungen von der Art — das sind aber tugendhafte — freie und überlegte Handlungen. Folglich stehet Tugend, so wie

39) Aristotel. Nicomach. III, c. 2, 3. ἡ προαιρεσις αν ειη βουλευτικη ορεξις των εφ' ἡμιν· εκ του βουλευσασθαι γαρ κρινοντες, ορεγομεθα κατα την βουλευσιν.

40) Aristotel. Nicomach. III, c. 4. ἁπλως μεν και κατ' αληθειαν βουλητον ειναι τ' αγαθον· ἑκαστῳ δε το φαινομενον. τῳ μεν ουν σπουδαιῳ, το κατ' αληθειαν ειναι. τῳ δε φαυλῳ, το τυχον. — ὁ σπουδαιος γαρ ἑκαστα κρινει ορθως, και εν ἑκαστοις τ' αληθες αυτῳ φαινεται· καθ' ἑκαστην γαρ ἑξιν ιδια εστι και καλα και ἡδεα. και διαφερει πλειστον ισως ὁ σπουδαιος τῳ τ' αληθες εν ἑκαστοις ὁραν, ὡσπερ κανων και μετρον αυτων ων.

wie das Laster in unserer freien Wahl. Haben wir das Vermögen, etwas, weil es gut ist, zu thun, so stehet es auch bei uns, etwas, weil es böse und schändlich ist, zu unterlassen. Es kommt also bloß auf uns an, ob wir gut oder böse, tugendhaft oder lasterhaft seyn wollen [41]). Zwar haben einige gesagt, Niemand sey mit Willen böse, so wenig als einer wider seinen Willen glückselig sey. Allein das erste ist falsch. Der böse Charakter ist ein Werk der Freiheit, sonst wäre der Mensch nicht Urheber und Ursache seiner Handlungen. Hiermit stimmen nun auch die Urtheile jedes einzelnen Menschen und die Handlungen der Richter überein. Diese bestrafen und züchtigen diejenigen, die etwas Böses thun, wenn sie nicht durch Zwang oder unverschuldete Unwissenheit dazu bestimmt worden sind, um solche Handlungen in Zukunft zu verhüten; hingegen ehren sie die Menschen, welche Recht thun, um sie zu mehrern Handlungen von der Art aufzumuntern. Es wird also dabei vorausgesetzt, daß beides freie Handlungen sind. Denn es wäre Thorheit, etwas zu verbieten, zu bestrafen oder zu belohnen, was nicht in unserer Gewalt ist. Selbst die Unwissenheit und Unachtsamkeit wird bestraft, wenn sie verschuldet ist, z. B. die Trunkenheit. Diese macht, daß man an seine Pflichten nicht denkt; aber ob man sich betrinken will, oder nicht, ist selbst ein Act der Freiheit [42]). Es giebt Naturfehler der Seele und des

41) Aristotel. Nicomach. III, c. 5. οντος δη βουλητου μεν του τελους, βουλευτων δε και προαιρετων των προς το τελος, αι περι ταυτα πραξεις, κατα προαιρεσιν εισιν αν και εκουσιοι· αι δε των αρετων ενεργειαι περι ταυτα· εφ' ημιν δη και η αρετη ομοιως δε και η κακια. εν οις γαρ εφ' ημιν το πραττειν, και το μη πραττειν. — εφ' ημιν εσαι το επιεικεσι και φαυλοις ειναι.

42) Aristotel. Nicomach. III, c. 5.

Körpers, die nicht verschuldet sind, aber auch Fehler, die durch eigne Schuld entstanden sind und daher mit Recht getadelt werden. Wenn Einer von Natur blind ist, so empfindet man Mitleiden; hat sich aber Einer durch Trunkenheit dieses Unglück zugezogen, so rechnet man es ihm zur Schuld an 43).

Hier aber entsteht noch ein Zweifel. Alle Menschen machen sich das Gute, was sie dafür halten, zum Zweck; sie sind aber nicht freie Ursachen ihrer Vorstellungen, sondern diese richten sich nach der Natur eines Jeden. Es stehet also nicht in der Willkür des Menschen, sich beliebig einen letzten Zweck vorzustellen; liegt aber dieser außer der Sphäre seiner Freiheit, so ist auch weder Tugend noch Laster ein Werk der Freiheit. Denn um das wahre Gute zu wählen, muß er mit einem guten Verstande und Scharfsinn ausgerüstet seyn, welches er sich aber nicht selbst giebt, sondern als Talent von der Natur empfängt. — Allein wenn auch der Gute, so wie der Böse, sich den letzten Zweck nicht mit Freiheit wählet, sondern dieser durch die Natur und das Vorstellungsvermögen eines jeden bestimmt ist, so kann doch der eine wie der andere mit Freiheit die Mittel zum Zweck wählen, und insofern ist Tugend und Laster ein Act der Freiheit. Dann hängt auch der Charakter (ἕξις) oder die Denkart zum Theil mit von einem jeden ab, und durch diese wird die Beschaffenheit der Handlungen und die Wahl des Zwecks zum Theil wenigstens bestimmt 44).

Die

43) Aristotel. Nicomach. III, c. 6. *των δη περι το σωμα κακιων, αι μεν εφ' ημιν, επιτιμωνται· αι δε μη εφ' ημιων, ου. ει δ' ουτω, και επι των αλλων αι επιτιμωμεναι των κακιων εφ' ημιν αν ειεν.*

44) Aristotel. Nicomach. III c. 6. *ειτε δη το τελος μη φυσει εκαστω φαινεται οιον δηποτε, αλλα τι*

Die Tugend, ſo wie das Laſter, beſtehet in einer gewiſſen Handlungsweiſe (ἕξις), welche, wie jede Fertigkeit, durch öftere Wiederholung einer und derſelben Handlung erworben und durch das Gegentheil wieder verlohren wird. Dadurch, daß man gerecht handelt, wird man gerecht, und wenn man ſeine Begierden einſchränkt, mäßig. Wer hingegen jedes Gelüſte befriediget und ſich kein Vergnügen verſaget, wird zuletzt ein unmäßiger Menſch 45). Wenn die Tugend aber auf dieſe Weiſe erworben wird, ſo ſcheint es, als wenn derjenige, der gerecht handelt, nicht erſt gerecht werden müſſe, ſondern es ſchon ſey; mit andern Worten, als wenn man nicht anders tugendhaft werden könne, als wenn man ſchon tugendhaft iſt. Allein es iſt ein Unterſchied zwiſchen gerecht ſeyn und eine gerechte Handlung ausüben. Das letzte kann Statt finden ohne das erſte, aber das erſte kann nur durch das letzte entſtehen. Denn gerecht iſt eine Handlung, wenn ſie von der Art (der Materie nach) iſt, als ſie ein gerechter Mann thun würde; gerecht iſt man aber nur durch die Art und Weiſe des Thuns (Geſinnung), welche durch öftere Ausübung gerechter Handlungen erworben wird 46).

τι και παρ' αυτο εξιν· ειτε, το μεν τελος φυσικον, το (τῳ) δε τα λοιπα πραττειν ἑκουσιως τον σπουδαιον, ἡ αρετη ἑκουσιον εξιν, ουδεν ἡττον και ἡ κακια ἑκουσιον αν ειη. ὁμοιως γαρ και τῳ κακῳ ὑπαρχει το δι' αυτον εν ταις πραξεσι· και ει μη εν τῳ τελει. ει ουν, ὡσπερ λεγεται, ἑκουσιαι εισιν αἱ αρεται· και γαρ των ἑξεων συναιτιοι πως αυτοι εσμεν, και τῳ ποιοι τινες ειναι, τα τελος τοιον δε τιθεμεθα· και αἱ κακιαι ἑκουσιοι αν ειεν· ὁμοιως γαρ.

45) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 1, 2.

46) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 4. τα μεν ουν πραγματα δικαια και σωφρονα λεγεται, ὁταν ᾖ τοιαυτα

Nach allem diesen ist die Tugend diejenige nach Grundsätzen bestimmte Handelsweise der Willkür, mit Ueberlegung das Mittelmaaß in Beziehung auf das handelnde Subject so zu wählen, wie es der weise Mann bestimmen würde 47), oder mit andern Worten, die durch öftere Uebung in den Charakter übergegangene Maxime, in keiner Sache zu viel oder zu wenig sondern recht zu thun.

Die Tugend äußert sich durch das Vergnügen, so wie das Gegentheil durch das Mißvergnügen, welches den Handlungen folgt. Denn ob eine Handlungsweise zur Maxime geworden, oder in den Charakter übergegangen sey, giebt sich dadurch zu erkennen, daß man auf die Art gerne handelt und Vergnügen darüber empfindet. Wenn der Mäßige seine Begierden einschränkt und eben darüber Lust empfindet, so handelt er als ein mäßiger Mensch; im Gegentheil kündiget er sich als einen Sclaven der Sinnlichkeit an, wenn ihm die Beschränkung seiner Begierden Unlust erwecket 48).

Die

αυτα, οἱα αν ὁ δικαιος η σωφρων πραξειε· δικαιος δε και σωφρων εξιν, ουχ' ὁ ταυτα πραττων, αλλα και ουτω πραττων, ὡς οἱ δικαιοι και σωφρονες πραττουσι.

47) Aristotel, Nicomach. II, c. 6. εξις αρα ἡ αρετη ἑξις προαιρετικη, εν μεσοτητι ουσα τη προς ἡμας, ὡρισμενη λογῳ, και ὡς αν ὁ φρονιμος ὁρισειε.

48) Aristotel. Nicomach. II, c. 3. σημειον δε δει ποιεισθαι των ἑξεων, την επιγινομενην ἡδονην η λυπην τοις εργοις. ὁ μεν γαρ απεχομενος των σωματικων ἡδονων, και αυτῳ τουτῳ χαιρων, σωφρων.

Die Tugend hängt zuletzt von der Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens ab. Denn richtiges Handeln ſetzt richtige Erkenntniß voraus. Die Tugend iſt nicht möglich ohne Einſicht in das richtige Verhältniß, worauf das Mittelmaaß beruhet. Da aber dieſes für alle einzelne Fälle ſich nicht durch Regeln beſtimmen läßt, ſo iſt es ſehr wichtig, das Erkenntnißvermögen ſo zu cultiviren, daß man in jedem einzelnen Falle das gehörige Verhältniß einſehen kann. Ferner iſt die Willkür zwar das Princip, von welchem jede Handlung ausfließet, aber das Begehren und die praktiſche Vernunft iſt das Princip für die Willkür, weil dieſe keinen Zweck beſtimmt. Es kommt alſo alles darauf an, daß man richtige Begriffe und Kenntniſſe habe, theils um den einzig wahren Zweck zu erkennen, theils die richtigen Mittel dazu wählen zu können. Die höchſte Cultur des menſchlichen Geiſtes beſteht darin, daß man nur das begehre, was der Verſtand für wahr erkannt hat; dieſes iſt die praktiſche Wahrheit 49).

Es giebt drei Hauptvermögen des menſchlichen Geiſtes zur Erkenntniß und zum Handeln, nehmlich die Sinne, die Vernunft und das Begehrungsvermögen. Die Sinne geben kein Princip für eine Handlung ab, weil nur vernünftige Weſen handeln. Die Vernunft iſt theils theoretiſch, theils praktiſch. Der Gegenſtand der erſten iſt die Erkenntniß des Unveränderlichen, nicht in unſerer Willkür ſtehenden, und theilt ſich in das Vermögen der Principien (νους), Wiſſenſchaft (επιστημη) und höhere Speculation oder Weisheit (σοφια) 50).

Das

49) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 1, 2. δει δια ταυτα τον τε λογον αληθη ειναι, και την ορεξιν ορθην, ειπερ ἡ προαιρεσις σπουδαια· και τα αυτα τον μεν φαναι, την δε διωκειν. αὑτη μεν ουν ἡ διανοια και ἡ αληθεια πρακτικη.

50) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 1, 2, 3, 6, 7.

Das Veränderliche ist theils ein Gegenstand der Kunst, theils der Weisheit (Φρονησις). Jene ist die Fertigkeit, etwas auf eine vernünftige Art hervorzubringen, diese aber die Fertigkeit, auf eine vernünftige Art in Rücksicht auf das, was dem Menschen gut oder böse ist, zu handeln. Zur praktischen Vernunft gehört das Vermögen richtig zu überlegen (ευβουλια) und richtige Beurtheilungskraft (συνεσις) 51).

Die Weisheit (Φρονησις) ist das Vermögen, einen vorgesetzten Zweck durch angemessene Mittel zu realisiren. Der Zweck derselben ist Glückseligkeit durch Wohlverhalten (ευπραξια). Da hier der Zweck gut ist, so ist die Weisheit insofern einerlei mit der Klugheit (δεινοτης), d. i. der Geschicklichkeit, die passendsten Mittel zu einem guten Zwecke zu wählen. Ist der Zweck verwerflich, so ist es Arglist (πανουργια) 52).

Die

51) Aristotel. Nicomach. VI, c. 4. του δ' ενδεχομενου αλλως εχειν, εστι τι και ποιητον και πρακτον· ἑτερον δ' εστι ποιησις και πραξις — ωστε και ἡ μετα λογου ἑξις πρακτικη ἑτερον εστι της μετα λογου ποιητικης ἑξεως. c. 5.

52) Aristotel. Nicomach. VI, c. 5. εστι γαρ αυτη ἡ ευπραξια τελος. c. 7, 8, 9, 10, 11, 12. εστι δη τις δυναμις, ἡν καλουσι δεινοτητα· αὐτη δε εστι τοιαυτη, ὡστε τα προς τον ὑποτεθεντα σκοπον συντεινοντα, δυνασθαι ταυτα πραττειν και τυγχανειν αυτων. αν μεν ουν ὁ σκοπος ἡ καλος, επαινετη εστιν· αν δε Φαυλος, πανουργια. διο και τους Φρονιμους δεινους και ου πανουργους Φαμεν ειναι. εστι δε ἡ Φρονησις ουχ ἡ δυναμις, αλλ' ουκ ανευ της δυναμεως ταυτης· ἡ δ' ἑξις τω ομματι τουτω γινεται της ψυχης, ουκ ανευ αρετης.

Die Weisheit giebt zwar Vorschriften über das, was man zu thun oder zu lassen hat, und sie ist in dieser Rücksicht eben das, was die gesetzgebende Gewalt im Staate ist, aber sie giebt nur Vorschriften in Beziehung des letzten Zweckes, den sie nicht selbst in sich enthält. Damit sie also wirklich zu dem Zwecke alles menschlichen Strebens führe, muß sie mit Tugend verbunden seyn, welche die Klugheit durch den letzten Zweck leitet, und ihr die gehörige Richtung giebt; denn nur der gute Mensch ist wirklich weise und klug, und die böse Gesinnung verblendet die Seele, daß sie das letzte Ziel der menschlichen Handlungen nicht wahrnimmt [53]. Die Weisheit bestimmt also in Beziehung auf den letzten Zweck die richtigen Mittel, und daher auch das richtige Verhältniß (ορθος λογος) der Dinge zu uns, der Kräfte, der Wirkungen und Bewegungen der Seele [54].

Der

53) Aristotel. Nicomach. IV, c. 10. ἡ μεν γαρ Φρονησις επιτακτικη εςι· τι γαρ δει πραττειν η μη, το τελος αὑτης εςιν. c. 12. το εργον αποτελειται κατα τε την Φρονησιν και την ηθικην αρετην· ἡ μεν γαρ αρετη τον σκοπον ποιει ορθον· ἡ δε Φρονησις, τα προς τουτον. c. 13. ουχ οιον τε αγαθον ειναι κυριως ανευ Φρονησεως· ουδε Φρονιμον ανευ της ηθικης αρετης. — Φρονησις ist also nicht praktische Vernunft, sondern mehr praktischer Verstand.

54) Aristotel. Nicom. VI, c. 13. αρετη ἑξις κατα τον ορθον λογον· ορθος δε ὁ κατα την Φρονησιν. ουκ εςαι ἡ προαιρεσις ορθη ανευ Φρονησεως ουδ' ανευ αρετης. ἡ μεν γαρ το τελος, ἡ δε τα προς το τελος ποιει πραττειν. αλλα μην ουδε κυρια γε εςι (ἡ Φρονησις) της σοφιας, ουδε του βελτιονος μοριου. — ου γαρ χρηται αυτη, αλλ' ὁρα ὁπως γενηται· εκεινης ουν ἑνεκα επιταττει, αλλ' ουκ εκεινη.

Der letzte Zweck wird zuletzt beſtimmt durch die Vernunft (νους), welche die Principien für das Erkennen und Handeln aufſtellt, und durch das Begehrungsvermögen. Das letzte giebt den Stoff, die erſte ziehet daraus das Allgemeine als Princip [55]).

Die Cultur des Erkenntnißvermögens und die dadurch erlangte Vollkommenheit hat einen doppelten Werth, nehmlich erſt in Beziehung auf das praktiſche Vermögen und die ethiſche Tugend, dann aber auch ohne dieſe Beziehung als eigene Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes (intellectuelle Tugend [56]). Durch die Vernunft ſind wir alſo nur allein der wahren Tugend fähig. Die phyſiſche Tugend (Vollkommenheit und Anlage dazu), z. B. Enthaltſamkeit,

55) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 2. πραξεως μεν ουν αρχη προαιρεσις, εθεν ἡ κινησις, αλλ' ουχ ου ενεκα· προαιρεσεως δε, ορεξις και λογος ὁ ενεκα τινος — ἡ γαρ ευπραξια τελος· ἡ δ' ορεξις τουτου. c. 11. και ὁ νους των εσχατων επ' αμφοτερα· και γαρ των πρωτων ὁρων και των εσχατων νους εξι και ου λογος· ὁ μεν κατα αποδειξεις, των ακινητων ὁρων και πρωτων· ὁ δ' εν ταις πρακτικαις, του εσχατου και ενδεχομενου και της ἑτερας προτασεως· αρχαι γαρ του ου ενεκα αυται· εκ των καθ' ἑκαστα γαρ το καθολου· τουτων ουν δει εχειν αισθησιν· αὑτη δ' εξι νους.

56) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 1, 2, 12. ὁτι καθ' αὑτας αναγκαιον αἱρετας αυτας (φρονησιν, σοφιαν) ειναι, αρετας γ' ουσας, ἑκατεραν ἑκατερου μοριου, και ει μη ποιουσι μηδεν μηδ' ἑτερον αὑτων. επειτα και ποιουσι μεν, ουχ ὡς ιατρικη δε ὑγιειαν, αλλ' ὡς ἡ ὑγιεια· ουτως ἡ σοφια ευδαιμονιαν· μερος γαρ ουσα της ὁλης αρετης, τῳ εχεσθαι ποιει και τῳ ενεργειν ευδαιμονα.

ſamkeit, Muth, Seelenſtärke, wird erſt durch die Vorſtellung des Zwecks und die freie Wahl der Mittel zur wahren Tugend 57).

Aus beiden Arten der Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes (ethiſchen und intellectuellen Tugend) entſpringen zwei Arten der Glückſeligkeit, die reine geiſtige und die moraliſche, oder, wie ſie auch Ariſtoteles nach ihrem Range bezeichnet, die göttliche und menſchliche. Die erſte iſt der zweiten aus folgenden Gründen vorzuziehen. 1) Das Denken iſt die edelſte Thätigkeit des edelſten Theiles des Menſchen, der Vernunft. 2) Es gewährt das reinſte und dauerhafteſte Vergnügen, welches am wenigſten eine Unterbrechung zuläßt. Denn wir können weniger ununterbrochen handeln, als denken. 3) Das Denken iſt eine Thätigkeit, welche am wenigſten von äußern Bedingungen abhängig iſt. Der Tugendhafte bedarf in ſeinem praktiſchen Leben Mittel zur Unterhaltung ſeines Lebens; er muß mit andern Menſchen in Verbindung ſtehen, um ſeine Tugenden ausüben zu können. Der Weiſe aber kann, in je höherm Grade er es iſt, auch für ſich allein ſich der Betrachtung widmen, wenn ſie gleich durch Mitwirkung anderer noch beſſer von ſtatten geht. 4) Das Denken und Betrachten iſt eine Thätigkeit, welche wir vor allen andern um ihrer ſelbſt willen ausüben. Wir denken um zu denken, ohne etwas Weiteres zu wünſchen.

57) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 13. ἡ αρετη πανουργιας εχει ὡς ἡ Φρονησις προς την δεινοτητα. οὐ ταυτον μεν, ὁμοιον δε· οὑτω και ἡ Φυσικη αρετη προς την κυριαν. — και γαρ παισι και θηριοις αἱ Φυσικαι ὑπαρχουσι ἑξεις· αλλ' ανευ νου βλαβεραι φαινονται ουσαι — εαν δε λαβη νουν, εν τῳ πραττειν διαφερει. ἡ δ' ἑξις ὁμοια ουσα, τοτε ἑξει κυριως αρετην· — ἡ κυρια ου γινεται ανευ Φρονησεως.

schen. Bei allen übrigen Handlungen aber erwarten wir mehr oder weniger noch andere Folgen außer der Handlung. Ferner scheint die Glückseligkeit in Ruhe und Entfernung von allen Geschäften zu bestehen, welche sich am meisten in dem betrachtenden Leben findet. Die übrigen Tugenden beweisen ihre Kraft vorzüglich in dem bürgerlichen geschäftigen Leben und in kriegerischen Unternehmungen, und je mehr sie Großes und Erhabenes hervor leuchten lassen, mit desto mehr Anstrengung, Unruhe, Arbeit und Mühe sind sie verknüpft. Allein dieses kann nicht der letzte Zweck des Menschen seyn; vielmehr arbeitet man, um sich Muße und Ruhe zu erringen, man führet Kriege, um des Friedens zu genießen. Das betrachtende Leben ist also gewiß ein höherer und der letzte Zweck des Menschen. 5) Das Denken und Betrachten und die daraus entspringende Seligkeit ist, wenn wir sie in ihrem höchsten Grade uns denken, nur eine Eigenschaft der Gottheit. Der Mensch ist ihrer zwar auch fähig, aber in einem geringern Maaße. Jedoch leuchtet auch daraus der höhere Werth und die Würde dieser Art von Glückseligkeit hervor, so daß diese reingeistige den Namen der göttlichen, die ethische aber, die auch schon deshalb, weil sie in unzertrennlicher Verbindung mit Affecten und Begierden stehet, den Namen der menschlichen verdient. 6) Der Weise ist Gott am ähnlichsten und er kann sich daher auch des Wohlgefallens und Vorsorge desselben am meisten versichert halten. Denn wenn die Gottheit über menschliche Dinge waltet, wie es höchst wahrscheinlich ist, so ist es auch vernünftig, zu glauben, daß diese Vorsicht vorzüglich den besten und Gott ähnlichen Menschen umfasse [58]).

Obgleich aber diese Glückseligkeit von höherer Art ist, und sich gleichsam über den Menschen erhebt, so kann doch jeder Mensch derselben theilhaftig werden, nicht insofern er

Mensch

58) Aristotel. Nicomach. X, c. 7, 8.

Mensch (ein sinnliches Wesen) ist, sondern insofern er etwas Göttliches, die Vernunft in sich hat, und sich bestrebt, über das Thierische und bloß Menschliche zu einem göttlichen Sinne sich zu erheben 59).

Dieses sind die Hauptsätze der allgemeinen praktischen Philosophie, welche wir nun mit einigen Bemerkungen begleiten wollen. Es ist unverkennbar, daß dieses System vortreffliche Gedanken und mehrere feine Entdeckungen enthält, und sich in dieser Rücksicht, so wie in der mehr methodischen Entwickelung moralischer Grundsätze, über das System des Plato erhebt. Allein auf der andern Seite läßt es sich eben so wenig verkennen, daß diese bessern Grundsätze nicht zum Ganzen passen, und gleichsam auf einem fremden Boden stehen, daß das ganze System keine feste Haltung und Stütze habe, und daher oft mit sich selbst in Streit geräth.

Das höchste Gut besteht nach Aristoteles in der Glückseligkeit, oder in der Summe des höchsten und dauerhaftesten Vergnügens. Ungeachtet diese, insofern das Streben nach derselben in der menschlichen Natur liegt, nothwendig mit zum vollständigen Gute, dem Objecte alles menschlichen Strebens, gerechnet werden muß, so entsteht dennoch gleich die wichtige Frage: ob das Vergnügen an sich, ohne alle weitere Rücksicht, das letzte Streben des Menschen sey (reiner Eudämonismus), oder ob dieses noch anderen und höheren Rücksichten unterworfen sey (modificirter Eudämonismus). Die besten und mehresten Philosophen Griechenlands entscheiden für das letzte, und unter diese gehört auch Aristoteles. Er erkennt es als ausgemachte Wahrheit, daß es Vergnügen gebe,

59) Aristotel. Nicomach. X, c. 7.

gehe, das schändlich, unerlaubt ist, das sich der rechtliche Mann nicht erlauben dürfe, und unterscheidet daher zwischen Vergnügen an sich und Glückseligkeit, worunter er bloß das mit der vernünftigen Natur übereinstimmende, durch eigene Thätigkeit hervorzubringende also moralische Vergnügen verstehet.

Sollte dieses Moralsystem gehörig gegründet seyn, so müßte Glückseligkeit und Moralität unterschieden, und jene dieser untergeordnet seyn. Nun thut er zwar dieses wirklich, aber mehr aus Inconsequenz als aus Grundsätzen. Denn analysirt man die Hauptsätze seines Systems, so kommt man auf das entgegengesetzte Resultat, daß Gottseligkeit der letzte und höchste Zweck des Menschen, und Tugend entweder Ein und dasselbe mit derselben sey, oder doch nur sich als Mittel zu ihr verhalte. Die vollkommenste Handlungsweise, die beste Anwendung der edelsten Kraft, auf das ganze menschliche Leben, auf die vollkommenste Weise, ist Tugend; eben das ist auch Glückseligkeit. Beide Erklärungen fallen in Eins zusammen. Ist allenfalls noch ein Unterschied, so besteht er darin, daß Glückseligkeit eine unmittelbare Folge der vollkommensten Aeusserung der Geisteskräfte ist; dann ist aber die Tugend nichts anderes, als das Mittel zur Glückseligkeit. In dieser Hinsicht ist es auch ganz consequent, wenn er der Glückseligkeit einen höhern Rang, als der Tugend, der letzten nur einen Preis, der ersten einen unbedingten Werth zuspricht.

Das letzte Princip der Moral ist nichts anderes, als ein empirischer Grundsatz, welchen die theoretische Vernunft aus dem Factum des Begehrens genommen hat. Denn es giebt eigentlich nach dem Aristoteles kein Vernunftgesetz, welches praktisch wäre; das Begehren giebt es der Vernunft, und zugleich die Sanction. Ein Naturgesetz ist, ohne daß der Philosoph es merkt, an die Stelle des Sittengesetzes hingestellt.

Nun

Nun beruft er sich doch oft auf gewisse Grundsätze, durch welche das moralische Handeln eigentlich bestimmt wird. Z. B. um tugendhaft zu handeln, muß man nach richtigen Grundsätzen (ορθος λογος) den rechten Grad in den Handlungen und Gemüthsveränderungen bestimmen, man muß mit Freiheit einen guten Zweck sich vorsetzen, und die dazu angemessenen Mittel wählen. Fragt man aber, wornach wird die Güte des Zwecks beurtheilet? so wird man in dem Cirkel herumgeführt: man kann nicht gut seyn, ohne moralische Klugheit (φρονησις), noch moralisch klug ohne Tugend. Die moralische Handlungsweise wird zuletzt so bestimmt, daß es diejenige sey, welche sich der Tugendhafte (φρονιμος) wählen würde. Man wird also von der Tugend an den tugendhaften Mann, und von diesem wieder an die Tugend verwiesen. Ungeachtet er aber die Glückseligkeit als letzten Zweck oft genug mit klaren Worten aufgestellt hat, und sie in dieser Hinsicht über die Tugend setzt, so gesteht er doch wieder, daß die Tugend, auch wenn sie keinen Einfluß auf die Glückseligkeit hätte, um ihrer selbst willen ein Gegenstand des Bestrebens sey [60]). Auch wagt er es nicht zu entscheiden, ob man das Vergnügen der Thätigkeit, oder diese des Vergnügens wegen begehre [61]).

Daß Tugend auf Freiheit beruhe, daß der böse und gute Wille dem Menschen selbst zugerechnet werden könne, ist eine wichtige Entdeckung des Aristoteles, der darin weiter

60) Aristotel. Nicomach. X, c. 3. περι πολλα δε σπουδην ποιησαιτο αν, και ει μηδεμιαν επιφεροι ηδονην, οιον ορᾶν, μνημονευειν, ειδεναι, τας αρετας εχειν. ει δ' εξ αναγκης εποιντο τουτοις ηδονᾶι, ουδεν διαφερει· ελοιμεθα γαρ αν ταυτα, και ει μη γενοιτ' αν απ' αυτων ηδονη.

61) Aristotel. Nicomach. X, c. 4.

ter sah, als Plato. Ungeachtet der letzte bei seiner Behauptung, daß nur der gute Mensch mit Freiheit handle, aber nicht der böse, insofern Recht hat, daß Tugend nur da ist, wo die Vernunft selbstthätig den Willen bestimmt hat, eine unmoralische Handlung aber dann entsteht, wenn die Vernunft unthätig ist, welches einen Mangel von Freiheit beweist; so hatte er doch dabei übersehen, daß dieser Mangel selbst verschuldet ist, und daß, wenn der Mensch ein moralisches Wesen ist, die Vernunft auch da handeln sollte, und daher auch konnte, wo sich der Mensch durch andere Bewegungsgründe bestimmen ließ. Die Widerlegung dieses Irrthums ist daher kein geringes Verdienst des Aristoteles. Wenn man indessen diese richtigen Sätze mit seinem aufgestellten Systeme vergleicht, so findet man beide in Widerspruch mit einander. Denn nach demselben beruht weder der letzte Zweck, noch die Wahl der Mittel auf Freiheit. Nach Glückseligkeit streben alle Menschen, alle setzen sich einen guten Zweck vor, und zwar vermöge der Natur. Die Wahl der Mittel hängt von der besondern Gemüthsart, Denkart, von der Cultur des Verstandes ab, welches alles nicht in das Gebiet der Willkür des Menschen gehört. Zwar sucht Aristoteles diese Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er behauptet, auch von der Beschaffenheit der Vorstellungen und der Denkart sey der Mensch, wenigstens zum Theil, freie Ursache. Allein schon die Einschränkung zeigt, daß der Einwurf nicht ganz aus dem Wege geräumt ist, und er kommt durch das System des Aristoteles mit neuer Stärke wieder zum Vorschein, da er nicht leugnen kann, daß es eine angeborne Verschiedenheit der Menschen giebt, daß sie darum Glückseligkeit nicht auf einerlei Wegen zu erreichen suchen, weil dem einen dieses, dem andern jenes Vergnügen macht; ja daß, um gut zu werden, die Natur, vorzüglich aber die Erziehung, Gewöhnung und Gesetze des Staats das meiste beitragen [62]).

Die

62) Aristotel. Nicomach. X, c. 9.

Die Glückseligkeit ist auch schon deswegen kein taugliches Princip, weil sie so vieler Modificationen fähig ist, welche auf individuellen Anlagen und Beschaffenheiten beruhen, und weil nicht vorgeschrieben werden kann, was einem Vergnügen oder Mißvergnügen machen soll. Aristoteles bestimmt zwar die Glückseligkeit dahin, daß sie in dem moralischen Handeln besteht; allein diese Beschränkung ist theils einseitig, theils willkührlich, weil nicht die ganze Glückseligkeit darin bestehet, noch die Rechtmäßigkeit der Foderung, die Glückseligkeit darin zu setzen, eingesehen werden kann, wenn nicht vorher das Sittengesetz in seiner Unabhängigkeit erkannt ist.

Der Begriff, welcher von der Tugend gegeben wird, befriediget weder in der Beziehung auf Moral, noch auf Glückseligkeit, welche durch das ganze System hindurch sich durchkreuzen, weil der wesentliche Charakter der Tugend, welche aus der Form des Handelns entspringt, noch nicht gefunden war; (daß die Tugend eine zum Charakter gehörende, durch Freiheit erworbene Handlungsweise (ἕξις) sey, ist eine gute Bemerkung, welche eine erschöpfende Erörterung einleitet) so mußte er sich damit begnügen, den Stoff, die materiellen Handlungen, an welchen sich Tugend äußert, zu charakterisiren. Hierdurch kam er auf das Mittelmaaß, das richtige Verhältniß, welches zwischen dem zu viel und zu wenig die Mittelstraße hält, als den allgemeinen Maaßstab, nach welchem man Vollkommenheit an äußeren Werken schätzet. Daß dieses Merkmal aber nicht das wesentliche sey, hätte ihn schon der Umstand belehren müssen, daß es gesetzwidrige Handlungen giebt, welche, wie er selbst gestehen muß [63]), durch keine Modi-

63) Aristotel. Nicomach. II, c. 6. ου πασα δ' επιδεχεται πραξις ουδε παν παθος την μεσοτητα· ενια γαρ ευθυς ωνομασαι συνειλημμενα μετα της φαυλοτητος· οιον επιχαιρεκακια, αναισχυντια, φθονος·

fication, um sie in das richtige Verhältniß zu setzen, zu tugendhaften umgeschaffen werden können, wenn ihm auch die Ueberzeugung entging, daß kein Mensch es in der Tugend, als innerer Gesinnung, zu viel thun könne. Auch enthält die Vorschrift, in allem das Mittelmaaß zu wählen, nur eine leere Formel, weil sie im Grunde nicht mehr sagt, als, man soll so viel thun, als recht, zu der Zeit und auf die Art, wie es recht ist. Aber was Recht überhaupt sey, ist nicht festgesetzt. Auch ist er nicht im Stande, eine bestimmte Regel anzugeben, nach welcher dieses Verhältniß beurtheilt werden könnte, um darnach die Maximen zu wählen, sondern er kann nur im Allgemeinen die Cultur des Verstandesvermögens empfehlen, um zu guten Zwekken angemessene Mittel zu wählen.

Alle diese Fehler und Mängel entspringen daraus, daß Aristoteles mit dem Objecte des Willens, dem Guten, anfängt, ehe er noch in dem formalen Gesetze eine sichere Richtschnur entdeckt hatte, welche alle Untersuchungen über das Praktische leiten muß. Eben dies war auch der Fall bei dem Plato, ungeachtet ihre beiden Systeme nicht ganz übereinstimmen, und, wenn man ihre Verschiedenheit mit einem Zuge charakterisiren wollte, in dem Platonischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, in dem Aristotelischen aber Glückseligkeit und Sittlichkeit die Hauptsumme ist. Wahrscheinlich ist Aristoteles durch die Schwierigkeit, welche Plato fand, das Verhältniß der Glückseligkeit zur Sittlichkeit zu bestimmen, bewogen worden, die Glückseligkeit als Endzweck des Menschen aufzustellen; aber er wurde dadurch nur inconsequenter.

Denn

νος· και επι των πραξεων, μοιχεια, κλοπη, ανδροφονια. παντα γαρ ταυτα και τα τοιαυτα λεγεται τω αυτα φαυλα ειναι, αλλ' ουχ αι ὑπερβολαι αυτων ουδε αι ελλειψεις· ουκ εστιν ουν ουδεποτε περι αυτα κατορθουν αλλ' αει ἁμαρτανειν.

Demungeachtet ist in diesem Systeme die Summe ächter, in dem Geiste der Moralität gedachter Sätze und Vorschriften nicht geringe, welche offenbar beweisen, daß das Irrige theils aus einer noch nicht weit genug geführten Untersuchung der menschlichen Natur, theils aus Inconsequenz entsprang.

So unvollkommen das Hauptmerkmal des sittlichen Strebens angegeben ist, so diente es doch dazu, die einzelnen tugendhaften Handlungen etwas systematischer aufzuführen. Plato hatte sich mehr an die Entwickelung des tugendhaften Charakters selbst gehalten, und denselben in vier Haupteigenschaften, Weisheit, Beherrschung der Sinnlichkeit, Muth und Standhaftigkeit und endlich Gerechtigkeit zerlegt, woraus in der Folge die Cardinaltugenden der Stoiker entstanden sind. Aristoteles hingegen bestimmt die Fälle der Anwendung der Tugend oder die Aeußerungen derselben; nicht das Formale sondern das Materiale. Dieses sind Handlungen und Gemüthszustände. Indessen zählt er diese mehr auf, als daß er sie systematisch abhandelt. Es sind folgende: Tapferkeit in Rücksicht auf Furcht und Tollkühnheit; Mäßigkeit in Beziehung auf das Streben nach angenehmen Gefühlen besonders des Gefühls; Freigebigkeit in Rücksicht auf Erwerb und Ausgabe des Vermögens; geschmackvolle Prachtliebe (μεγαλοπρεπεια) bei großem Aufwande; Ehrliebe und edler Stolz (μεγαλοψυχια) in Rücksicht auf Ehre; Sanftmuth (πραοτης) in Beziehung auf Zorn; richtige Selbstwürdigung (αληθεια); feine Scherzhaftigkeit (ευτραπελια) und gerade Höflichkeit (φιλια); Sittsamkeit (αιδως) und Unwille über unverdiente Vorzüge Anderer (νεμεσις) in dem Umgange mit andern; Gerechtigkeit.

Bei allen diesen Tugenden untersucht er genau die entgegengesetzten Fehler, sowohl in dem Zuviel, als in dem Zuwenig; er bestimmt die lobenswürdige Eigenschaft, welche sich von beiden fehlerhaften Extremen entfernt, und zeichnet sie sorgfältig von Anlagen des Temperaments, des Naturells u. s. w. aus. Daher erklärt er auch Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit (εγκρατεια, ακρατεια) als in dem Temperament gegründet, weder für Tugend noch Laster; aber Mäßigkeit und Unmäßigkeit (σωφροσυνη, ακολασια) insofern bei diesen der freie Entschluß, Gelüste zu befriedigen oder nicht zu befriedigen, obwaltet [64]).

Die Gerechtigkeit nimmt Aristoteles, wie andere Moralisten, in einem doppelten Sinne, in einem weitern, wo Gerechtigkeit alle einzeln angegebenen Tugenden, insofern sie gegen andere Menschen ausgeübt werden, begreift, und in einem engern, wo sie die Gesinnung ist, die Gleichheit unter den Menschen, sowohl in Ertheilung von Ehre, Geld, Belohnungen und Bestrafungen, als auch in dem gemeinschaftlichen Verkehr und in Verträgen zu beobachten, mit andern Worten, jedem das Seine zu geben. Das Merkmal der Gleichheit, welches in diesem Begriffe das Wesentliche ist, führte ihn darauf, die beiden letzten Arten der Gerechtigkeit als eine geometrische und arithmetische Proportion zu betrachten, durch welche Subtilität die Theorie dieser Tugend aber nichts gewonnen hat [65]).

Da

64) Aristotel. Nicomach. VII, c. 1, 8.

65) Aristotel. Nicomach. V, c. 1. και τελεια μαλιστα αρετη, ὁτι της τελειας ἀρετης χρησις ἐστι· τελεια δ' ἐστιν ὁτι ὁ ἐχων αυτην, και προς ἑτερον δυναται τη ἀρετη χρησθαι, αλλ' ου μονον καθ' αὑτον. c. 5. ἡ δικαιοπραγια μεσον ἐστι του αδικειν και αδικεισθαι· το μεν γαρ πλεον ἐχειν· το δ' ελαττον ἐστι. c. 8, 2. seq.

Da die Gerechtigkeit in diesem Sinne Handlungen betrifft, welche durch bürgerliche Gesetze bestimmt sind, so nimmt daher Aristoteles Veranlassung, einiges über Rechte und Gesetze zu sagen, welche als die ersten deutlichen Gedanken über Naturrecht Aufmerksamkeit verdienen.

Recht ist die Norm der Gleichheit in Ansehung des Schadens und des Gewinnes, daß keiner bevortheile, aber auch nicht bevortheilt werde. Diese Norm schreiben Gesetze vor. Dieses Recht kann nur da Statt finden, wo einer dem andern Abbruch, Unrecht thun kann, das ist, zwischen verschiedenen Personen. Es giebt daher eigentlich kein Herren- und kein Vaterrecht, weil Sclave und Sohn zum Eigenthum des Herrn und des Vaters gehören, also nur einen Theil von ihnen ausmachen. Der Herr und der Vater kann also so wenig dem Sclaven und dem Sohne Unrecht thun, als einer sich selbst Unrecht zufügen kann [66]).

Dieses Verhältniß findet sich aber zwischen Mann und Frau, und darauf gründet sich ein Familienrecht (οικονομικον δικαιον), welches jedoch von dem bürgerlichen (πολιτικον δικαιον) noch verschieden ist. Dieses ist die Norm, nach welcher unter denjenigen, welche als freie und gleiche Glieder eine Gesellschaft zum sichern und selbstständigen Le-

66) Aristotel. Nicomach. V, c. 6. εστι γαρ δικαιον, εν οις και νομος προς αυτους· νομος δε εν οις αδικια· ἡ γαρ δικη κρισις του δικαιου και του αδικου, εν οις δ' αδικια, και το αδικειν εν τουτοις — τουτο δ' εστι, το πλεον αὐτῳ νεμειν των ἁπλως αγαθων· ελαττον δε των ἁπλως κακων — το δε δεσποτικον δικαιον και το πατρικον, ου ταυτο τουτοις, αλλ' ὁμοιον· ου γαρ εστι αδικια προς τα αὐτου ἁπλως· το δε κτημα και το τεκνον ἑως αν πηλικον και μη χωρισθη, ὡσπερ μερος αυτου· αὐτον δ' οὐδεις προαιρειται βλαπτειν.

bensgenuß ausmachen, eine proportionirte Gleichheit Statt findet, daß keiner mehr von den Gütern des Lebens, aber auch nicht weniger von den Lasten und Nachtheilen sich zueigne, als ihm zukommt. Diese Proportion zu verletzen ist aber jeder von Natur geneigt. Daher darf nicht eine Person, sondern die Vernunft in der bürgerlichen Gesellschaft herrschen. Denn der Regent ist der Beschützer des Rechts, der nicht auf seinen Vortheil siehet, sondern für das Beste anderer. Zu seinem Ersatz ist nur allein Würde und Ehre bestimmt. Wer sich nicht daran begnüget, der ist Tyrann 67).

Das bürgerliche Recht ist aber von zweierlei Art, das natürliche (φυσικον) und positive (νομικον). Das natürliche ist dasjenige, welches überall seine unveränderliche Gültigkeit hat; das positive, was an sich gleichgültig ist, aber durch Anordnung Rechtskraft erhält, z. B. Volksschlüsse. Einige glauben, es gebe gar kein natürliches Recht, denn alles sey willkührlich und veränderlich, was aber Natur und in der Natur gegründet sey, müsse durchgängig unveränderlich seyn, wie z. B. das Feuer in allen Ländern brennt. Darauf antwortet Aristoteles: dieses Räsonnement treffe nicht ganz zu; denn einiges Natürliche sey auch veränderlich, aber nicht alles, und es gebe allerdings ein natürliches Recht, außer dem positiven veränderlichen 68).

Eine

67) Aristotel. Nicomach. V. c. 6. το πολιτικον δικαιον εςι επι κοινωνιων βιου προς το ειναι αυταρκειαν ελευθερων και ισων, η κατα αναλογιαν η κατ' αριθμον. διο ουκειωμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα του λογου, ὁτι ἑαυτῳ τουτο ποιει και γινεται τυραννος. εςι δε ὁ αρχων φυλαξ του δικαιου· ει δε του δικαιου, και του ισου.

68) Aristotel. Nicomach. V. c. 7. του δε πολιτικου

Eine Art des bürgerlichen Rechts, das aber nicht auf Geſetzen beruhet, iſt die Billigkeit (το επιεικες). Denn jedes Geſetz iſt eine allgemeine Vorſchrift. Viele Dinge laſſen ſich aber im Allgemeinen nicht genau beſtimmen, und daher verordnet das Geſetz das, was in den meiſten Fällen dieſer Art gültig iſt, ohne zu verkennen, daß dieſer Beſtimmung noch etwas fehlet. Wer nun nicht ſtrenge nach dem Sinne des Geſetzes handelt, ſondern nach dem Geiſte und Sinne des Geſetzgebers, der handelt nach Billigkeit. Und dieſe iſt alſo eine Art von Verbeſſerung eines mangelhaften Geſetzes, eine Nachhülfe, welche dem Willen des Geſetzgebers entſpricht und die er, wenn er gegenwärtig wäre, und den vorliegenden Fall gewußt hätte, ſelbſt genehmigen würde. Die Billigkeit iſt alſo über ein durch Allgemeinheit unbeſtimmtes Geſetz erhaben, und demſelben vorzuziehen [69]).

Ungeach-

τικου δικαιου το μεν φυσικον εξι· το δε νομικον. φυσικον μεν, το πανταχου την αυτην εχον δυναμιν και ου τω δοκειν η μη· νομικον δε, ὁ εξ αρχης μεν ουδεν διαφερει ουτως η αλλως, ὁταν δε θωνται, διαφερει.

69) **Ariſtotel. Nicomach.** V, c. 10. το γαρ επιεικες, δικαιου τινος ον βελτιον εξι δικαιον· και ουχ ως αλλο τι γενος ον βελτιον εξι του δικαιου. το αυτο αρα δικαιον και επιεικες. και αμφοιν σπουδαιοιν ουτοιν κρειττον το επιεικες. ποιει δε την απορίαν, ὁτι το επιεικες δικαιον μεν εξι, ου το κατα τον νομον δε, αλλ' επανορθωμα νομιμου δικαιου. αιτιον δε ὁτι ὁ μεν νομος καθολου πας· περι ενιων δε, ουχ οιον τε ορθως ειπειν καθολου. Aus dieſem Kapitel erhalten ſeine Gedanken über die γνωμη, VI, c. 9., welche nichts anders iſt, als das Vermögen, Billigkeit zu beurtheilen, Licht.

Ungeachtet hier das Recht im juridischen Sinne (Ius) von dem moralisch rechten (rectum) nicht unterschieden worden, und daher auch der wesentliche Charakter des Rechts nicht bemerkt ist, so liegt doch eine deutlichere Ahndung von einem Naturrecht in der Behauptung, daß das bürgerliche positive Recht ein unveränderliches als Norm vorausgesetze, auch selbst in der Unterscheidung der Gerechtigkeit als Tugend überhaupt in Beziehung auf andere, von der Gerechtigkeit im engern Sinne, welche als specielle Tugend zwar auch für die Moral gehört, aber doch die Ausübung des Rechtsgesetzes als Pflicht vorgestellt, zum Gegenstande hat. Daß aber diese Ahndung nicht weiter verfolgt wurde, davon liegt der Grund theils in der Zweideutigkeit, welche die griechische Sprache in dem Worte δικαιον mit fast allen Sprachen gemein hat, theils und vorzüglich in dem eigenthümlichen Charakter der ältern Moral, daß sie mehr Tugendlehre als Pflichtenlehre ist. Den tugendhaften Charakter zu beschreiben, seine Gründe zu erforschen, seine Handlungsweise in der nähern Anwendung auf das thätige Leben zu bestimmen, hierauf ist das Hauptaugenmerk der alten Moralisten gerichtet. Dieser Gang entspricht dem Gange der Entwickelung des menschlichen Geistes, der immer von dem Concreten zu dem Abstrakten, von der Praxis zur Theorie fortschreitet, er ist dem praktischen Sinne der griechischen Philosophen angemessen, die auch in ihren wissenschaftlichen Bearbeitungen der Moral nie die Anwendung auf das wirkliche Leben aus den Augen liessen 70). Nun glaubten sie, und mit Recht, daß die Bildung des Charakters der erste und wichtigste Schritt zur sittlichen Cultur sey, daß die besten Sittenregeln ohne alle Wirkung sind, wenn es an dem sittlichen Gefühle fehlet, welches die Vorschriften auffasset und sich aneignet, daß selbst der sittliche

70) Aristotel. Nicomach. I, c. 3. X, c. 9.

sittliche Charakter aller wissenschaftlichen Cultur entbehren könne, indem er von selbst alles auf den letzten Zweck beziehe und die besten Mittel zur Erreichung desselben wähle 71). Sie hatten daher ganz recht, wenn sie vorzüglich auf den Charakter zu wirken suchten. Allein die Moral als Wissenschaft blieb dabei um einige Schritte zurück, oder vielmehr sie wurde in ihrem Fortgange zur Wissenschaft aufgehalten. Und das zwar aus folgenden Ursachen.

Erstlich hielt man es bei dieser Ansicht für entbehrlicher, an einen ersten Grundsatz und Grundbegriff der Wissenschaft zu denken, und man erschwerte sich die Erfindung desselben. Daraus entsprang aber zweitens auch ein Mangel an systematischer Einheit und Vollständigkeit. Man suchte nicht das Sittengesetz in die besondern Vorschriften zu zergliedern, welche dasselbe in sich begreift, noch auch die Fälle der Anwendung in dem wirklichen Leben nach einem leitenden Princip vollständig aufzustellen, und die besondern Pflichten zu entwickeln, welche sich oft auf besondere Zustände und Verhältnisse der Menschen beziehen. Nur einige Materien muß man ausnehmen, z. B. von der Freundschaft, welche Aristoteles sehr ausführlich und mit viel Geist und Scharfsinn ausgeführt, aber auch so viel hineingezogen hat, daß diese Abhandlung einigermaßen für einen Abriß der Pflichten und Rechte gelten kann. Nichts beweist aber diese Bemerkung auf eine auffallende Weise mehr, als, daß Aristoteles, ungeachtet er an einigen Stellen von allgemeinen

71) Plato de Republica III. S. 291. de Legib. II. S. 59. 72. Aristotel. Nicomach. I. c. 4. διο δει τοις εθεσιν ηχθαι καλως τον περι καλων και δικαιων και ὁλως των πολιτικων ακουσομενον ικανως· αρχη γαρ το ὁτι· και ει τουτο φαινοιτο αρκουντως, ουδεν προσδεησει του διοτι· ὁ δε τοιουτος η εχει, η λαβοι αν αρχας ραδιως.

gemeinen Menschenrechten und Menschenpflichten spricht [72]), doch, wie es scheint, nicht daran gedacht hat, diese besonders zu untersuchen, und wenn auch nicht gleich systematisch, doch wenigstens rhapsodisch aufzustellen. Drittens, indem in der Moral der Griechen alles auf die Tugend, als Vollkommenheit des Charakters, zurückgeführt wird, und diese, obgleich durch freie Thätigkeit mit zu bewirkende, Vollkommenheit der menschlichen Natur betrachtet wird, welcher nun anders als tugendhaft zu handeln gar nicht möglich sey, so entspringt daraus der Heroismus, der mehr oder weniger in den meisten Moralsystemen der Alten herrschend ist, nach welchem die Tugend als ein Ziel, das jeder, wenn er will, und von der Natur nicht verwahrloset ist, vollständig erreichen kann, und der Besitz derselben als Hoheit und Adel vorgestellt wird, der den Menschen über andere erhebe, ohne dagegen die Pflicht in Rechnung zu bringen, welche allen Anspruch auf Verdienst zernichtet, und den menschlichen Stolz durch die Erinnerung an strenge Schuldigkeit niederschlägt. Viertens, daraus folgte eine beständige Vermischung und Verwechselung der Pflichten und Rechte. Denn man untersuchte, was fließt aus dem sittlichen Charakter, welche Handlungen sind demselben eigenthümlich und gleichsam in der Natur desselben gegründet, ohne zu unterscheiden, was das Rechtsgesetz und das Sittengesetz fodere. Um sich davon zu überzeugen, darf man nur z. B. Aristoteles Abhandlung über die Freundschaft lesen.

Zwei-

72) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 11. δοκει γαρ ειναι τι δικαιον παντι ανθρωπω προς παντα τον δυναμενον κοινωνησαι νομου και συνθηκης. Dahin gehört auch die Bemerkung Politicor. I, c. 5.: Kein Mensch als Mensch könne als Sache (κτημα) betrachtet werden.

Zweiter Abschnitt.

Politik.

Der Zweck der Moral ist nicht speculative sondern praktische Erkenntniß, nicht das Erkennen, sondern das moralische Handeln. Zu dieser Absicht ist aber Unterricht und Lehre nicht hinreichend. Zwar kann diese Disciplin Jünglinge von edeln Sitten aufmuntern und bestimmen, sich der Tugend zu weihen. Aber bei vielen Jünglingen ist das unmöglich, weil sie von Natur nicht geeignet sind, dem sittlichen Gefühl Gehör zu geben, sondern nur Furcht vor Strafen auf sie wirkt. Ueberhaupt aber ist der Unterricht nur da von wirklichem Einfluß, wo vorher das Gemüth des Zuhörers durch gute Sitten cultivirt ist. Denn die herrschende Sinnlichkeit verschließt allen vernünftigen Vorstellungen den Eingang, und kann nur durch äußern Zwang im Zaum gehalten werden. Alles beruhet daher zuletzt auf der ersten Erziehung [1]).

Diese Erziehung aber ist ohne Gesetze nicht leicht zu erwarten; denn seine Begierden einschränken und das Unangenehme ertragen ist den meisten Menschen und zumal den jungen Leuten kein Gegenstand der Lust; daher muß die dahin abzweckende Erziehung und Lebensweise durch Gesetze vorgeschrieben seyn, damit sie zur Gewohnheit werde, und das Unangenehme verliere. Aber auch für die Erwachsenen sind solche Gesetze nothwendig, weil sie nur durch Strafen bestimmt werden. Damit also die Menschen tugendhaft und glückselig leben, müssen Vorschriften da seyn, welche zwar auch von der Vernunft herrühren, aber mit äußerer Macht und Zwangsmitteln versehen sind [2]).

Dann

1) Aristotel. Nicomach. X, c. 9.

2) Aristotel. Nicomach. X, c. 9. εκ νεου δε αγωγης ορθης τυχειν προς αρετην χαλεπον, μη υπο

Dann ist auch kein Mensch sich selbst genugsam zur Glückseligkeit, sondern bedarf der Mitwirkung anderer Menschen, und tritt darum in den gesellschaftlichen und bürgerlichen Stand, damit er seine Glückseligkeit vollkommen erreichen könne 3).

Die Politik ist die Wissenschaft von dem Staate, als der vollkommenen Verbindung der Menschen zur vollständigen Erreichung der Glückseligkeit, oder die Wissenschaft, welche lehret, wie die Menschen durch den Staat zur Tugend und Glückseligkeit gelangen können 4).

Da

ὑπο τοιουτοις τραφεντα νομοις· το γαρ σοφρονως ζην και καρτερικως ουχ ἡδυ τοις πολλοις, αλλως τε και νεοις. διο νομοις δει τεταχθαι την τροφην και τα επιτηδευματα· ουκ εσι γαρ λυπηρα συνηθη γενομενα — ὁ δε νομος αναγκαιαν εχει δυναμιν, λογος ων απο τινος φρονησεως και νου.

3) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 9. αι δε κοινωνιαι πασαι μοριοις εοικασι της πολιτικης· συμπορευονται γαρ επι τινι συμφεροντι και ποριζομενοι τι των εις τον βιον. και ἡ πολιτικη δε κοινωνια του συμφεροντος χαριν δοκει και εξ αρχης συνελθειν και διαμενειν. Politicor. I, c. 2. ὁτι μεν ουν ἡ πολις και φυσει και προτερον ἡ ἑκαστος, δηλον· ει γαρ μη αυταρκης ἑκαστος, χωρισθεις ὁμοιως τοις αλλοις μερεσιν ἐξει προς το ὁλον. ὁ δε μη δυναμενος κοινωνειν, ἡ μηδεν δεομενος δι' αυταρκειαν, ουδεν μερος πολεως, ωστε ἡ θηριον ἡ θεος.

4) Aristotel. Nicomach. I, c. 2, 9. το γαρ της πολιτικης τελος, αριστον ετιθεμεν. αὐτη δε πλειστην επιμελειαν ποιειται του ποιους τινας και αγαθους τους πολιτας ποιησαι και πρακτικους των καλων. Politicor. I, c. 1.

Da Aristoteles einmal die Glückseligkeit als das höchste Gut angenommen hatte, so war es consequent, auch der Politik denselben Endzweck vorzuschreiben, welchen die Ethik sich vorgesetzt hat, nur mit dem Unterschiede, der in der Natur des Gegenstandes liegt, daß die Ethik zeigt, wie der Mensch durch sich selbst glückselig, die Politik hingegen untersucht, wie durch die Verfassung und Verwaltung des Staats menschliche Glückseligkeit befördert werde. Auch versteht es sich von selbst, daß in der Politik nicht von der höhern Art der Glückseligkeit, sondern nur von der niedern, welche Aristoteles die menschliche oder moralische nannte, die Rede seyn kann, ob es gleich nicht ganz consequent ist, der Politik einen niedern Grad von Glückseligkeit als Zweck anzuweisen, da er ihr doch den Rang vor der Ethik zuerkennt, insofern sie einen höhern Zweck, Glückseligkeit aller Glieder eines Staats beabsichtiget. Denn die extensive Größe des Zwecks wird durch die geringere Intension aufgewogen. Indessen, die intellectuelle Glückseligkeit liegt nicht in dem Kreise gewöhnlicher Menschen, wie sie die Politik nimmt.

Dieser Satz, nebst dem, daß Tugend der Weg zur Glückseligkeit sey, sind die beiden Fundamentalsätze, welche er aus der Ethik hier voraussetzt. Der Hauptgegenstand seiner Politik ist nun, diejenige Staatsverfassung zu finden, welche diesem Endzwecke am meisten entspricht, und er untersucht daher, wie ein Staat entsteht, und woraus er besteht, die verschiedenen Formen des Staats, ihre Vortheile und Nachtheile, die Revolutionen und Veränderungen, denen sie unterworfen sind, und die Mittel, durch welche eine jede derselben sich zu erhalten habe. Das Hauptproblem ist aber dennoch nicht vollständig aufgelöst; wahrscheinlich ist jedoch die Politik nicht ganz auf uns gekommen. Indessen hat dieses Werk doch auch für uns ein großes Interesse, nicht allein wegen der vielen historisch-philosophischen Bemerkungen über die merkwürdigsten Staatsverfassungen jener Zeit, sondern auch wegen der

ersten Elemente des hypothetischen Naturrechts, des Ehe-, Familien- und Staatsrechts, und wegen so vieler Untersuchungen aus der Staatswissenschaft, welche die Begebenheiten unserer Zeit so wichtig gemacht haben. Wir können auch hier, nach unserm Plane, nur die Principien und Hauptsätze seiner Politik darstellen.

Das Bedürfniß zwingt die Menschen in Verbindung zu treten, und die Natur hat sie, weil sie sich nicht selbst genugsam sind, zur Geselligkeit gebildet, vorzüglich durch die Sprache, durch welche sie nicht allein dunkle Gefühle, wie die Thiere, sondern klare Empfindungen und Urtheile über Böses und Gutes, Recht und Unrecht einander mittheilen können. Zuerst entstehen diejenigen Verbindungen (κοινωνια), durch welche die dringendsten Bedürfnisse gehoben werden, das ist, die eheliche; denn Mann und Weib können nicht ohne einander leben, und der Naturtrieb bringt sie zusammen. Es treten dann noch mehrere Personen zusammen, und bilden Familien, welche aus Mann und Weib, Vater und Kindern, Herrn und Sclaven bestehen. Aus der Vereinigung mehrerer Familien entstehen dann Gemeinden, Städte, Staaten 5).

Ein Staat unterscheidet sich von diesen kleinen Gesellschaften nicht etwa blos durch die Größe, sondern auch durch den Zweck. Durch die kleinen Gesellschaften werden nur einzelne Bedürfnisse, durch den Staat alle befriedigt; keine Familie, Gemeinde u. s. w. kann für sich allein bestehen, der Staat ist sich selbst genug. Der Staat ist also eine vollkommene selbstständige Verbindung mehrerer Gesellschaften zur Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse, auch der geistigen, unter Rechtsgesetzen 6). Sein

Entste-

5) Aristotel. Politicor. I, c. 2.

6) Aristotel. Politicor. I. c. 2. ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τελειος πολις, ἡ δη παντως ἐχου-

σα

Entstehungsgrund ist die Nothwendigkeit des Nebeneinanderseyns und die Abhängigkeit der Menschen von einander; aber sein Zweck gehet weiter, nicht auf das bloße Seyn, sondern Besserseyn, auf den Wohlstand der Menschen. Der Natur nach ist der Staat eher, als jede einzelne Gesellschaft und jedes einzelne Individuum von Menschen; denn er ist das Ganze und das Vollkommene, zu welchen sich die Individuen und Privatgesellschaften, wie Theile und Mittel, verhalten. Unterdessen muß doch die Natur dieser einzelnen Gesellschaften vorher untersucht werden, ehe die Verfassung und Verwaltung des Staats kann betrachtet werden 7).

Jeder Staat besteht aus Familien, jede vollständige Familie aber aus Freien und Leibeigenen. Es findet hier ein dreifaches Verhältniß Statt, Mann

τα πέρας της αυτάρκειας, ὡς επὸς μεν, εἰπειν· γινομένη δὲν του ζην ἑνεκεν, ουσα δε του ευ ζην. Der Zusatz „unter Rechtsgesetzen" ist zwar in dieser Erklärung nicht mit klaren Worten enthalten, aber sie folgt theils schon aus dem Begriffe des Wohllebens, worunter Aristoteles ein moralisches Handeln nebst der daraus entspringenden Glückseligkeit verstehet, theils aus dem, was er gleich darauf von der Sprache, als dem Mittel der Geselligkeit, sagt, daß der Mensch unter allen Thieren allein eine Empfindung vom Guten und Bösen, Recht und Unrecht habe, und daß die gleiche Theilnahme der Menschen daran Familien und Staaten begründe. ἡ δε τουτων κοινωνια πολεις οικιαν και πολιν. Nicomach. V. c. 6. διο δυκ εσμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον· ὁτι ἑαυτῳ τουτο ποιει, και γινεται τυραννος· εξι δε ὁ αρχων φυλαξ του δικαιου.

7) Aristotel. Politicor. I, c. 2. c. 1. III, c. 9.

und Weib, Herr und Leibeigener, Vater und Kinder [8]).

Die eheliche Verbindung hat den Zweck der Fortpflanzung des Geschlechts, und gemeinschaftliche Unterstützung. Es ist ein Verhältniß der Freien zu Freien. Mann und Weib haben daher Rechte gegen einander, welche auf dem natürlichen Geschlechtsunterschiede beruhen. Der Mann besitzt nehmlich eine Ueberlegenheit des Verstandes, daher hat er von der Natur ein Recht zur Regierung des Hauswesens, und die Frau die Besorgung der häuslichen Geschäfte, die ihr obliegen. Es ist eine aristokratische Verbindung [9]).

Der Vater stehet zu den Kindern in dem Verhältniß, wie der Monarch zu den Unterthanen. Die Kinder gehören mit zum Seinem des Vaters, sie verdanken ihm ihr Leben, ihren Unterhalt, ihre Erziehung. Der Vater hat Rechte gegen sie, aber sie nicht gegen den Vater, denn sie sind durchaus Schuldner. Ehrerbietung und Unterhalt sind sie für die empfangenen Wohlthaten Vater und Mutter schuldig, aber nicht in gleichem Grade. Der Vater ist auch schuldig für ihr Bestes zu sorgen, sonst würde er ein Tyrann [10]).

Der Leibeigene gehört zum Eigenthume des Herrn, er ist ein Theil des Vermögens, und gleichsam ein Werkzeug zu ökonomischen Zwecken, z. B. zum Erwerb, und er unterscheidet sich nur dadurch von andern Werkzeugen, daß er lebendig ist. Der Leibeigene hat keine Rechte, und daher kann der Herr nach Belieben mit ihm schalten, ohne ihm

8) Aristotel. Politicor. I, c. 1, 2, 3.

9) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 10, 12. Politicor. I, c. 2. Oeconom. I, c. 3.

10) Aristotel. Nicomach. V, c. 6. VIII, c. 10, 11, 12.

ihm Unrecht zu thun. Seine Willkür wird nur allein durch seinen Nutzen gebunden und beschränkt. Denn wenn er ihn wohl hält, so hat er bessere Dienste von ihm zu hoffen. Indessen schränkt doch Aristoteles diesen harten Satz ein, wenn er sagt, dieses gelte nur vom Sclaven als Sclaven, nicht als Menschen, denn es gebe allgemeine Menschenrechte gegen alle, welche die Fähigkeit haben, sich Gesetzen zu unterwerfen und Verträge zu schließen. Und in dieser Rücksicht könne selbst eine Art von Freundschaft zwischen Herren und Leibeigenen Statt finden [11]).

Giebt es denn aber ein Herrenrecht? Diese Frage hat nicht den Sinn, ob ein Mensch befugt sey, sich freiwillig in den Dienst eines andern zu begeben, ohne dadurch aufzuhören, freie Person zu seyn, sondern ob Leibeigenschaft in dem Naturrecht gegründet sey? Die Philosophen hatten bisher diese Rechtsfrage wenig in Untersuchung genommen. Auch selbst Plato, ob er gleich die Sclaverei für etwas dem natürlichen Gefühle des Menschen Widerstreitendes hielt, und für das Betragen gegen Leibeigene sehr gesunde Grundsätze vortrug, äußert doch keinen Zweifel über die Rechtmäßigkeit der Sclaverei; aus Pa-

11) Aristotel. Politicor. I, c. 4. ὁ δουλος κτημα τι εμψυχον και ὡσπερ οργανον προ οργανων. ὁ μεν δεσποτης του δουλου δεσποτης μονον, εκεινου δ' ουκ εστιν. ὁ δε δουλος ου μονον δεσποτου δουλος εστιν αλλα και ὁλως εκεινου. Nicomach. V, c. 6. VIII, c. 12. Φιλια δ' ουκ εστι προς τα αψυχα, ουδε δικαιον — ουδε προς δουλον ἡ δουλος. ουδε γαρ κοινον εστιν. ὁ γαρ δουλος, εμψυχον οργανου· το δ' οργανον αψυχος δουλος. ἡ μεν ουν δουλος, ουκ εστι Φιλια προς αυτον, ἡ δ' ανθρωπος· δοκει γαρ ειναι τι δικαιον παντι ανθρωπῳ προς παντα τον δυναμενον κοινωνησαι νομου και συνθηκης· και Φιλιας δη, καθ' ὁσον ανθρωπος.

triotismus wünscht er nur, daß die Griechen nicht gegen Griechen das Kriegsrecht, die Ueberwundenen und Gefangenen zu Sclaven zu machen, ausüben möchten [12]). Es ist zu bedauren, daß uns Aristoteles diejenigen Denker nicht genannt hat, welche, wie er sagt (I, c. 5.), behaupteten, der Unterschied zwischen Freien und Nichtfreien sey etwas Positives, von dem die Natur nichts wisse. Indessen hat doch Aristoteles das Verdienst, daß er das Bedürfniß fühlte, diesen Gegenstand gründlicher zu untersuchen, obgleich die Grundsätze, von denen er ausgeht, nicht haltbar sind.

Er stellt die Frage so: **Giebt es Menschen, die von Natur, also ohne alles vorhergehende Factum, Leibeigene sind?** Ungeachtet er nun ganz richtig bemerkte, daß Mensch und Leibeigener von Geburt, d. i. ein solcher, der keine Person ist, sondern zu dem Seinem eines andern gehört, widersprechende Begriffe sind [13]), so gehet er doch über diesen Punct, der gerade der wichtigste ist, ohne allen Anstoß zu nehmen, weg, und untersucht dagegen, **ob es für manche Menschen gut sey, daß sie dienen und unter fremder Gewalt stehen.** Sein Grundsatz ist: **was nützlich ist, ist auch recht** [14]). Dieses wird nun so bewiesen. Es giebt

12) **Plato de Legib. VI, S. 300 seq. de republ. V, S. 44.**

13) **Aristotel. Politicor. I, c. 4.** ὁ γαρ μη αὑτου φυσει, αλλ' αλλου (εστιν), ανθρωπος δε, οὑτος φυσει δουλος εστιν· αλλ' ουδ' εστιν ανθρωπος, ὁς αν κτημα ᾖ, ανθρωπος ων.

14) **Aristotel. Politicor. I, c. 5.** ποτερον δ' εστι τις φυσει τοιουτος ἢ ου, και πατερον βελτιον και δικαιον τινι δουλευειν, ἢ ου, αλλα πασα δουλεια παρα φυσιν εστι, μετα ταυτα σκεπτεον. ου χαλεπον

giebt von Geburt an einen Unterschied zwischen Menschen, daß einige zum Regieren und Herrschen, andere zum Regiertwerden und Beherrschtwerden tauglich sind. In der ganzen Natur ist aber das Bessere das Regierende und Bestimmende. Um diese Wahrheit einzusehen, muß man einen vollkommenen unverdorbenen Menschen betrachten, in welchem die Seele eine despotische Gewalt über den Körper, die Vernunft über das Begehren eine königliche Gewalt ausübt. Und hier zeigt es sich offenbar, daß es für den Körper und das Begehren gut ist, durch die Seele und die Vernunft regiert zu werden. Dasselbe Verhältniß findet zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte Statt. Der Mann ist vollkommener, und darum herrscht er. Es ist ferner für die unvernünftigen Thiere gut, daß sie von den vernünftigen beherrscht werden. Giebt es nun Menschen, die sich zu andern verhalten, wie der Körper zur Seele, d. i., wenn sie durch den Körper thätig und zu körperlichen Arbeiten am besten zu gebrauchen sind, wenn sie nur so viel Vernunft haben, daß sie vernünftigen Vorstellungen folgen, aber sich nicht selbst vernünftig bestimmen können, so können diese von andern abhängig seyn und sind es daher auch [15]). Die-

χαλεπον δε και τω λογω θεωρησαι και εκ των γινομενων καταμαθειν. το γαρ αρχειν και αρχεσθαι ου μονον των αναγκαιων αλλα και των συμφεροντων εςι. Man sehe auch das Ende dieses Kapitels.

15) Aristotel. Politicor. I, c. 5. ὁσοι μεν ουν τοσουτον διεςασιν, ὁσον ψυχη σωματος και ανθρωπος θηριου, διακεινται τουτον τον τροπον· ὁσων εςιν εργον ἡ του σωματος χρησις, και ταυτ' εξ' απ' αυτων βελτιςον, ουτοι μεν εισι φυσει δουλοι, οις βελτιον εςιν αρχεσθαι ταυτην την αρχην, ειπερ και

sen Unterschied hat auch die Natur nicht allein in dem Aeussern des Körpers, sondern auch in den Anlagen des Geistes offenbaret; der Körper der Leibeigenen ist stark zu Handarbeiten, der der Freien untüchtig zu diesen, aber geschickt zu Staatsgeschäften. Weit größer sind aber die Vorzüge des Geistes, nur daß sie nicht so in die Augen fallen, als jene [16]). Nun zeigt er noch, daß die Behauptung, die Kriegsgefangenen würden durch das Recht des Stärkern zu Leibeigenen, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerstreit gerathen solle, auf denselben Gedanken hinauslaufe. Denn wenn dieses Recht des Stärkern nicht als ein Vorzug des angebornen Geistesadels betrachtet werde, so würde folgen, daß Freigeborne, wenn sie das Unglück träfe, im Kriege gefangen zu werden, zur Sclaverei bestimmt wären. Zudem sey der Krieg oft wider alles Recht. Man müsse nur dabey stehen bleiben, daß der Sclave von Natur zur Leibeigenschaft, und der freie Mann von Natur zur Herrschaft bestimmt sey. Gewöhnlich ist auch Seelenadel mit großer körperlicher Stärke, mit Muth und Entschlossenheit verbunden, so daß der geistige Mensch auch das meiste Vermögen zur Ueberwältigung anderer besitzt [17]). Geistesstärke giebt also, nach dem Aristoteles, das Recht zur Herrschaft, und der Geistesschwache ist, nach dem natürlichen Recht, zur Dienstschaft verbunden. Daß dieses Verhältniß rechtmäßig sey, beweist er zuletzt daraus, daß es beiden vortheilhaft ist, in diesem Verhältniß zu seyn, so wie die Unterwürfigkeit des Körpers unter die Selbstmacht der

και τοις ειρημενοις. εστι γαρ φυσει δουλος, ὁ δυναμενος αλλου ειναι, διο και αλλου εστι· και ὁ κοινωνων λογου τοσουτον, ὁσον αισθανεσθαι, αλλα μη εχειν.

16) Aristotel. Politicor. I, c. 5.

17) Aristotel. Politicor. I, c. 6.

der Seele zum Wohl des Menschen gereicht [18]). Ungeachtet Aristoteles das Recht des Stärkern bestreitet, so ist doch sein angebornes Recht zur Herrschaft nichts anders, als eine Art desselben. Denn wenn man auf das Recht, nicht auf die Folgen siehet, so ist es einerlei, ob Leibesstärke oder Geistesstärke, beides Naturgaben, ein Recht zur Beherrschung anderer giebt. Zudem ist der Stärkere, wie er selbst andeutet, nur derjenige, der Geistesüberlegenheit über andere besitzt. Aber vielleicht versteht Aristoteles Geistesvorzüge in Verbindung mit Tugend. Ungeachtet hierin allerdings die Würdigkeit zur Leitung und Regierung anderer besteht, so ist dennoch diese Würdigkeit kein Recht, wie schon daraus erhellet, daß sonst das Sittengesetz und das Rechtsgesetz einander widerstreiten würden. Der moralische Mensch ist unstreitig verpflichtet, durch Vorstellungen andere zu ihrem Besten zu leiten, aber er hat kein Recht, andere zu zwingen, den bessern Einsichten zu folgen. Und wenn ohne Persönlichkeit keine Moralität denkbar ist, so kann das Sittengesetz kein Recht geben, die Persönlichkeit eines Andern einzuschränken oder gar aufzuheben. In diesen Irrthum würde er nicht verfallen seyn, wenn er einen deutlichen Begriff von Recht gehabt hätte, mit welchem nothwendig äußerer Zwang verbunden ist.

18) Aristotel. Politicor. I, c. 6. και ὁτι εισιν οἱ μεν φυσει δουλοι, οἱ δε ελευθεροι δηλον· και ὁτι εν τισι διωρισαι το τοιουτον, ὡν συμφερει τω μεν δουλευειν, τω δε δεσποτιζειν, και δικαιον, και δει το μεν αρχεσθαι, το δ' αρχειν, ἡν πεφυκασιν αρχην αρχειν ὡςε και δεσποτιζειν· το δε κακως ασυμφορως εςιν αμφοιν. το γαρ αυτο συμφερει τω μερει και τω ὁλω, και σωματι και ψυχη· ὁ δε δουλος μερος τι του δεσποτου οἱον εμψυχον τι του σωματος, κεχωρισμενον δε μερος.

Der Staat begreift nun alle diese Gesellschaften in sich, und er sorgt dafür, daß sie alle neben einander bestehen und ihre Zwecke sicher erreichen können. Denn Recht ist die Regel und Seele des bürgerlichen Vereins, und Rechtsspruch ist die Entscheidung eines streitigen Rechtsverhältnisses 19).

Die Glieder des Staats sind theils diejenigen, welche an dem Staate nur insofern Theil nehmen, als sie in demselben wohnen, theils diejenigen, welche an der Verwaltung desselben oder an der gesetzgebenden, richterlichen und ausführenden Gewalt Theil haben. Die letzten nennt Aristoteles nur allein Bürger (πολιτας) im strengen Sinne, die andern aber unvollkommene Bürger 20). Mehrere Fragen, welche Aristoteles hier in Ansehung des Standes eines Bürgers aufwirft und beantwortet, beziehen sich auf die Verfassung und Geschichte der damaligen Staaten; aber so interessant auch diese Untersuchungen sind, so können sie doch, ihrer großen Weitläuftigkeit wegen, hier nicht dargestellt werden. Eigentlich kam aber die Untersuchung, wer Bürger sey, und die Unterscheidung zwischen vollkommenen (τελειος) und unvollkommenen (ατελης), oder, in unserer Sprache, Activ- und Passivbürgern, noch etwas zu bald, weil sie nach Verschiedenheit der Staatsverfassung andere Bestimmungen erleidet, wie er selbst gesteht.

Im

19) Aristotel. Politicor. I, c. 1, 2. ἡ δε δικαιοσυνη πολιτικον. ἡ γαρ δικη (vielleicht το γαρ δικαιον) πολιτικης κοινωνιας ταξις εστιν· ἡ δε δικη του δικαιου κρισις.

20) Aristotel. Politicor. III, c. 1. ὁ δε πολιτης ου τω οικειν που πολιτης εστι — πολιτης δ' ἁπλως ουδενι των αλλων ὁριζεται μαλλον, ἡ τω μετεχειν κρισεως και αρχης. c. 5.

Im engern Sinne iſt der Staat der Inbegriff von wirklichen Bürgern, welche an der geſetzgebenden und richterlichen Gewalt Antheil haben. Die Verfaſſung des Staats beſteht in der Regel, welche die Staatsgewalten, vorzüglich die höchſte beſtimmt. Rechtmäßig iſt diejenige, welche das allgemeine Beſte, unrechtmäßig, wenn ſie nicht das Beſte der Unterthanen, ſondern bloß den Vortheil des Regenten beabſichtiget. Nach dieſem Grundſatze läßt ſich beſtimmen, wie viele Staatsverfaſſungen es giebt. Das Subject der Staatsgewalt iſt nehmlich entweder Einer oder Einige, oder Viele; wenn nun dieſe die Staatsgewalt begleitenden Perſonen das allgemeine Beſte zu ihrem Zwecke machen, ſo heißt im erſten Falle die Staatsform, Monarchie, im zweiten Ariſtokratie, im dritten die Republik (πολιτεια); Tyrannei, Olicharchie und Democratie aber, wenn ſie nicht auf das allgemeine Beſte, ſondern auf ihren eigenen Vortheil ſehen. Die drei erſten ſind rechtmäßige Verfaſſungen, die letzten Ausartungen derſelben [21]).

Die Verwaltung des Staats umfaßt drei Gegenſtände, die Geſetzgebung, die Ausführung der Beſchlüſſe und die Gerechtigkeitspflege. Die Art und Weiſe, wie dieſe Theile der Staatsgewalt durch Einzelne oder Collegien verwaltet werden, macht die Conſtitution des Staates aus. Die Grenzen der Gewalt, die Wahl und Anſtellung der Staatsbeamten beſtimmen die Fundamentalgeſetze [22]). Ariſtoteles entwickelt ſyſtematiſch die möglichen Formen der drei Gewalten, und ihr Verhältniß zu einander.

Diejenigen, welche dieſe Staatsämter verwalten, ſind der Souverain des Staats (πολιτευμα), im Gegenſatz der übrigen Bürger (πολις) [23]).

Wer

21) Ariſtotel. Politicor. III, c. 6, 7.

22) Ariſtotel. Politicor. IV, c. 14—16.

23) Ariſtotel. Politicor. III, c. 6. εστι δε πολιτεια

Wer hat Ansprüche auf die Verwaltung des Staats? Die Untersuchung dieser Frage, bei welcher Aristoteles ausführlich ist, läßt uns einen hellen Blick in sein Staatsrecht thun, und beweiset die Schwierigkeit desselben auf eine sehr auffallende Weise, wenn man nicht von festen Rechtsprincipien ausgeht. Aristoteles unterscheidet nicht ursprüngliche und hypothetische Rechte, er verwechselt noch überdem die Frage: was fordert das Recht und was räth die Klugheit? Aus diesen Ursachen konnte die Frage nicht mit der Bestimmtheit und Klarheit entwickelt werden, deren sie fähig ist. Wer soll, sagt er, der Souverain seyn? Das Volk, die Reichen, die Gebildetsten, oder der von Geist und Charakter beste Mann? Auf allen Seiten trifft man auf Schwierigkeiten. Wenn die Armen, welche die größere Zahl ausmachen, sich in das Vermögen der Reichen theilen, ist das nicht Unrecht; und wenn es gleich dem Inhaber der Staatsmacht recht dünkte? Derselbe Fall ist auch, wenn die Mehrheit sich der Herrschaft der Wenigern bemächtiget. Offenbar gehet in allen diesen Fällen der Staat zu Grunde. Keine Tugend ist aber für den verderblich, der sie besitzt, also auch die Gerechtigkeit des Staates nicht. Folglich kann ein solches Grundgesetz nicht gerecht seyn. Sonst müßten es auch die Handlungen des Tyrannen seyn, wenn er als der Stärkere, oder das Volk, die Reichern überwältigte. Sollen also die Wenigern und die Reichen regieren? Wenn sie nun aber nach denselben Maximen verfahren? Alles dieses ist also unstatthaft. Nun, so müssen die edeln und gutgesinnten regieren, und die Staatsgewalt in Händen haben. Dann sind aber alle die übrigen, die keinen Anspruch auf

τεια πολεως ταξις των δε αλλων αρχων και μαλιστα της κυριας παντων. Κυριον μεν γαρ πανταχου το πολιτευμα της πολεως. πολιτευμα δ' εστιν ἡ πολιτεια.

auf öffentliche Aemter haben, ehrenlos. Denn Aemter sind die Zeichen der Ehre in Staaten. Es ist also vielleicht besser, daß nur der Eine, der vorzüglichste Mann regiere. Dieses ist aber noch oligarchischer, und beraubt noch mehrere der öffentlichen Ehre. Vielleicht möchte man aus allem diesen endlich folgern, daß überhaupt kein Mensch, der nie rein von niedrigen Leidenschaften ist, sondern das Gesetz der Souverän seyn müsse. Allein wenn nun das Gesetz selbst demokratisch oder oligarchisch ist, treffen wir denn nicht auf die vorigen Schwierigkeiten? 24).

Die Ansprüche des gesammten Volks beruhen auf folgenden Gründen. Wenn auch jeder Einzelne von dem gesammten Volke kein vollkommen achtungswürdiger Mann ist, so ist es doch in Masse vereiniget besser, als jedes Individuum, insofern Jeder einen Theil von Tugend, Einsicht und Klugheit besitzt, und daher das gesammte Volk als ein einziger, mit vielen Händen, Füßen, Sinnen, vielen Einsichten und Vollkommenheiten begabter Mensch zu betrachten ist. Es würde auch für die Ruhe und Sicherheit des Staates gefährlich seyn, wenn die größere Menge von allen Berathschlagungen über gemeine Angelegenheiten und von aller Rechtspflege ausgeschlossen würden. Wenn es auch unter der Menge schlechte Leute giebt, so hat doch ihre einzelne Stimme keine verbindende Kraft, sondern nur die Beschlüsse des ganzen Collegiums. Gegen diese Gründe macht Aristoteles noch manche Einwendungen, die sich aber leicht noch mehr verstärken liessen 25). Die Reichen können für sich anführen, daß sie einen grössern Theil von dem Grund und Boden des Staats besitzen; die Edeln von Geist und Geburt, daß sie ächtere Bürger sind; die Gebildeten, daß Geistesbildung das mehrste zum glück-

24) Aristotel. Politicor. III, c. 10.
25) Aristotel. Politicor. III, c. 11.

glückseligen Leben beiträgt [26]). Dagegen bemerkt Aristoteles mit Recht, daß aus demselben Grunde folgen würde, daß, wer unter den Reichen, Adlichen, Gebildeten über alle andere hervorragt, dieser ein Recht auf die Souveränetät habe, wodurch diese Ansprüche selbst würden zernichtet werden [27]).

Gleichwohl kommt er doch zuletzt auf die Behauptung zurück, daß die Gebildeten und Tugendhaften ein Recht zur Regierung des Staats haben, denn was soll man mit diesen machen? Die an Tugend und Geistesvollkommenheit andere übertreffen, können nicht mit andern in gleichen Rang gesetzt werden, ohne ihnen Unrecht zu thun. Dieses würde aber geschehen, wenn sie unter der Regierung der übrigen stünden. Ja, diese könnten nicht einmal Gesetze geben, welche für diese Ausgezeichneten verbindend wären. Denn sie sind unter den Menschen wie Götter, und sich selbst Gesetz. Und da man sie nicht aus dem Staate verbannen kann, so bleibt nichts anders übrig, als daß die Andern sich diesen willig unterwerfen, welche die ewigen Könige in der Natur sind [28]).

Man

26) Aristotel. Politicor. III, c. 13.

27) Aristotel. Politicor. III, c. 13. δηλον γαρ, ὡς ει τις παλιν εἰς πλουσιωτερος ἁπαντων εϛι, (δηλον) ὁτι κατα το αυτο δικαιον τουτον αρχειν τον ἑνα ἁπαντων δεησει. ὁμοιως δε και τον ευγενεια διαφεροντα των αμφισβητουντων δι' ελευθεριαν. τουτο δε τουτ' ισως συμβησεται και περι τας αριϛοκρατιας επι τῃς αρετῃς· ει γαρ τις εἰς αμεινων ανηρ ειη των αλλων των εν τῳ πολιτευματι σπουδαιων ὀντων, τουτον ειναι δει κυριον κατα τ' αυτο δικαιον.

28) Aristotel. Politicor. III, c. 13. ὡϛε μη συμβλητην ειναι τῃν των αλλων αρετῃν παντων, μηδε τῃν

Man wird bald gewahr, daß diese Behauptung mit der oben angeführten von einem natürlichen und angebornen Herrenrechte auf einerlei Gründen beruht. Der Mensch mit ausgezeichneten Talenten und Tugenden hat ein angebornes Recht sowohl auf die Freien, als auch auf die, welche von Natur eines Andern sind, jene zu regieren, diese zu beherrschen. Geistesüberlegenheit gründet in beiden Fällen das Recht; aber es ist auch im Grunde nichts weiter, als ein Recht des Stärkern, nur von anderer Art, mit welchem unser alter Philosoph es eben so gut meynt, als neuere Philosophen, welche Sclaverei und Sclavenhandel des gemeinen Besten willen vertheidigten. Aristoteles bekennt sich ausdrücklich dafür, und betrachtet es als das Fundament und die allgemeine Norm des Rechtes, vorzüglich in der bürgerlichen Gesellschaft [29]). Nimmt man dieses als Grundsatz des Rechts

την δυναμιν αυτων την πολιτικην προς την εκεινων, ει πλειους, ειθ' εις, την εκεινου μονον. (ωςε) ουκετε θετεον τουτους μερος πολεως. αδικησονται γαρ αξιουμενοι των ισων ανισοι τοσουτον κατα αρετην ονtες και την πολιτικην δυναμιν. ωσπερ γαρ θεον εν ανθρωποις εικος ειναι τον τοιουτον — κατα δε των τοιουτων ουκ εςι νομος. αυτοι γαρ εισι νομος· και γαρ γελοιος αν ειη νομοθετειν τις πειρωμενος κατ' αυτων. — αλλα αν τις γενηται διαφερων κατα αρετην, τι χρη ποιειν; ου γαρ δη φαιεν αν δειν εκβαλλειν και μεθιςαναι τον τοιουτον· αλλα μην ουδ' αρχειν γε τοιουτου. παραπλησιον γαρ και ει του Διος αρχειν αξιοιεν μεριζοντες τας αρχας. λειπεται τοινυν ὁπερ εοικε, πεφυκεναι πειθεσθαι τω τοιουτω παντας ασμενως, ωςε βασιλεας ειναι τους τοιουτους αιδιους εν ταις πολεσιν.

29) Aristotel. Politicor. III, c. 12. *εςι δε πολιτικον αγαθον το δικαιον· τουτο δ' εςι το κοινη συμφερον.* Man vergleiche auch c. 17.

Rechts an, so fließen jene Behauptungen ganz natürlich daraus. Denn demjenigen, der so wenig Vernunft besitzt, daß er nicht sein eigner Herr seyn kann, so wie demjenigen, der freigeboren ist, aber doch auch keinen hohen Grad von Geistesbildung erlangt hat, kann nichts besseres gewünscht werden, als daß sie ihre Abhängigkeit erkennen, und sich Menschen von edlerer Art unterwerfen, und das Hauswesen, so wie ein ganzer Staat, wird nicht besser verwaltet werden, als wenn die unumschränkte Gewalt solchen vortrefflichen Menschen anvertrauet wird, die ihren Vortheil nie von dem Wohlstande des Ganzen trennen.

Und wenn der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft nicht etwa Sicherstellung und öffentliche Handhabung des Rechts, sondern die Beförderung allgemeiner Glückseligkeit ist, wie Aristoteles behauptet, so ist das Gemeinbeste allerdings das erste Gesetz, nach welchem die Verfassung und Regierung des Staats reguirt werden muß. Ein verzeihlicher Irrthum bei einer so verwickelten Materie. Was den Philosophen noch mehr entschuldigen muß, ist dieses, daß er so vortreffliche Menschen sich dabei gedacht hat, als in der Wirklichkeit selten oder nie vorgefunden werden, und daß er daher nie einen Mißbrauch einer unumschränkten Macht vorauszusetzen hatte [30]).

Hierauf beruhen denn auch seine Gedanken von der besten Staatsform. Dieses Problem, welches nach einigen unvollkommenen Versuchen Plato mit aller Anstrengung des Geistes bearbeitet hatte, untersuchte auch Aristoteles mit weniger Enthusiasmus, mit mehrerer philosophischen Kälte. Es scheint ihm weniger darum zu thun gewesen zu seyn, ein vollendetes Gemälde eines idealischen Staates

30) Das Urtheil Schlossers in seiner Anmerkung zu der letzten Stelle ist wohl zu hart, wenn er annimmt, daß Aristoteles das behauptet habe, um seinem Zögling, dem Alexander, ein Compliment zu machen.

Staates aufzustellen, als die Bedingungen zu zeigen, unter welchen ein vollkommenes Staatssystem möglich ist. Er unterscheidet daher die schlechthin vollkommenste Staatsverfassung, die vielleicht ewig nur ein frommer Wunsch bleiben wird, und die hypothetisch vollkommenste, die unter möglichen oder wirklichen Bedingungen der Zeit und Ortverhältnisse, wie sie die Erfahrung lehrt, die beste ist [31]). Der Politiker darf aber nicht allein auf die höchste Vollkommenheit, sondern auch auf Möglichkeit und Ausführbarkeit Rücksicht nehmen, und er muß daher auch die Mittel untersuchen, wie bestehende Staatsverfassungen erhalten, von den anhängenden Fehlern und Mängeln gereiniget, und überhaupt zweckmäßiger eingerichtet werden können. Denn es ist eben so verdienstlich und nützlich, einen wirklichen Staat zu reformiren, als das Ideal eines vollkommenen Staats aufstellen oder einen Staat wirklich machen [32]).

Die zweite Rücksicht beschäftigt den Aristoteles mehr, als die erste. Wenn wir die Beurtheilung der von Plato und andern aufgestellten Idealen in dem zweiten, und die Abhand-

31) Aristotel. Politicor. IV. c. 1. δηλον ὁτι και πολιτειαν της αυτης εςιν επιςημης την αριςην θειορησαι, τις εςι, και ποια τις ουσα μαλις' ειη κατ' ευχην, μηδενος εμποδιζοντος των εκτος, και τις τισιν ἁρμοττουσα πολλοις γαρ της αριςης τυχειν ισως αδυνατον. ὡςε την κρατιςην τε ἁπλως και την εκ των ὑποκειμενων ἀριςην ου δει λεληθεναι τον νομοθετην και τον ὡς αληθως πολιτικον. ετι δε τριτην την εξ ὑποθεσεως. δει γαρ και την δοθεισαν δυνασθαι θεωρειν.

32) Aristotel. Politicor. IV, c. 1. ὡς εςιν ουκ ελαττον εργον το επανορθωσαι πολιτειαν, η κατασκευαζειν εξ αρχης.

Abhandlung über die Erziehung zum Staatsbürger in den beiden letzten Büchern abrechnen, die doch auch nicht ganz hieher gehört, so kommen nur hie und da einige Ideen über die absolut beste Staatsform vor, die, weil sie unter andere gemischt sind, keine ganz klare und deutliche Vorstellung gewähren.

Aristoteles zählet drei Staatsformen als die besten auf, die Monarchie, die Aristokratie und die Republik (πολιτεια) 33). Alle drei lassen mehrere Modificationen zu, welche er alle ausführlich betrachtet, ohne jedoch durch systematische Behandlung die Ueberzeugung zu gewähren, daß es nicht mehr und nicht weniger als diese Arten der drei Staatsverfassungen giebt. Daher bedürfen seine Begriffe noch mancher Berichtigungen. In allen diesen dreien wird vorausgesetzt, daß die Gewalthaber gute Menschen nicht nur, sondern auch gute Regenten sind, welchen das allgemeine Beste des Staats die einzige Maxime ihrer Handlungen ist. Er sucht also die Bedingung des vollkommensten Staats in der subjectiven Beschaffenheit des Regenten, wie Plato, und hält es eben darum für weniger nothwendig, diejenige Art der Verfassung zu untersuchen, in welcher die Staatsgewalt bestimmte Grenzen hat, die sie nicht überschreiten darf, aber auch nicht so sehr eingeschränkt ist, daß ihre Macht zur Erhaltung des öffentlichen Rechts gelähmt werde. Auch bleibt er sich nicht immer in seinen Behauptungen gleich. Denn zuweilen will er bloß allein die Republik (πολιτεια), wo alle Bürger so gebildet sind, daß sie an der Regierung wech-

33) Aristotel. Politicor. IV, c. 2. και περι μεν αριστοκρατιας και βασιλειας ειρηται. το γαρ περι της αριστης πολιτειας θεωρησαι, ταυτο και περι τουτων εστιν ειπειν ονοματων. βουλεται γαρ εκατερα κατ' αρετην συνεστανα κεχωρισμενην — λοιπον περι πολιτειας διελθειν.

wechselsweise Theil nehmen können, für die beste, und alle übrigen für Abweichungen angesehen wissen 34).

Die Beschaffenheit und das Verhältniß der Bürger in dem vollkommenen Staate bestimmt er nach dem Princip seiner Ethik, nach welchem der Mittelzustand zwischen zwei Extremen Vollkommenheit ist. Bei dieser Anwendung siehet er aber bloß auf das äußere Vermögen. Der vollkommenste Staat ist derjenige, in welchem die Bürger weder übermäßig reich, noch zu arm, sondern wohlhabend sind. Die Nachtheile des Reichthums und der Armuth schildert er mit vieler Sach- und Menschenkenntniß 35).

Aristoteles stimmt auch darin mit dem Plato überein, daß die Erziehung als das Hauptmittel zu Erreichung des Staatszwecks, Glückseligkeit durch Tugend, angesehen wird; daher entwickelt er die Grundsätze der Erziehung zum Staatsbürger. Der Zweck derselben ist die Bürgertugend. Hier untersucht er nun zuerst die Frage: ob die Tugend des Bürgers und des Menschen Eins und dasselbe sey, und ob von allen Bürgern einerlei Tugend gefodert wird. Ungeachtet alle Bürger an Geist, Talent und Charakter sich nicht gleich sind, auch sich in ihren Beschäftigungen sehr unterscheiden, daher Jeder im strengen Sinne eine eigne Art von Tugend oder Vollkommenheit, die für seinen Geschäftskreis passet, besitzen muß, so kommen sie doch darin überein, daß sie Glieder einer

34) Aristotel. Politicor. IV, c. 3. 8.

35) Aristotel. Politicor. IV, c. 11. τους δε αυτους τουτους ἐρους αναγκαιον ει και πολεως αρετης και κακιας και πολιτειας. ἡ γαρ πολιτεια βιος τις ἐστι πολεως — ἐπει τοινυν ὁμολογειται, το μετριον αριστον και το μεσον, φανερον ὁτι και των ευτυχηματων ἡ κτησις ἡ μεση βελτιστη πασων.

Gesellschaft sind. Die Erhaltung des Staats muß Zweck für alle seyn, und das Bestreben dazu ist die allgemeine Bürgertugend 36). Da aber ein guter Bürger derjenige ist, der die Fähigkeit besitzt, freie Menschen zu regieren und regiert zu werden, so entspringt daraus eine Verschiedenheit in der Bürgertugend. Das Regieren erfordert nehmlich andere Tugenden als das Gehorchen. Der Regierende muß Weisheit und Klugheit (Φρονησις) besitzen, die andern Tugenden werden sowohl von dem Regenten, als den Unterthanen gefodert 37). Zu den Eigenschaften eines guten Menschen gehört auch diese, daß er weise und klug sey. Der gute Mensch und der Regent haben also einerlei Tugend 38).

Die Grundsätze der Erziehung, welche er in den beiden letzten Büchern seiner Politik entwickelt, beziehen sich auf seinen Bürgerstaat, und geben die Maaßregeln an, welche der Staat anwenden muß, um den Bürgern die Bildung zu geben, welche sie haben müssen, wenn sie in ihrer Reihe Regierungsgeschäfte zu besorgen haben. Hier werden Vorschriften über die Heirathen, das Verhalten der Eltern und besonders der Mütter in Rücksicht ihrer Kinder vor und nach der Geburt, und eigentliche Erzie-

hungs-

36) Aristotel. Politic. III, c. 4. ὁμοιως τοινυν και των πολιτων καιπερ ανομοιων οντων, η σωτηρια της κοινωνιας εργον εστι, κοινωνια δ' εστιν η πολιτεια· διο την αρετην αναγκαιον ειναι του πολιτου προς την πολιτειαν.

37) Aristotel. Politicor. III, c. 4. η δε Φρονησις αρχοντος ιδιος αρετη μονη. τας γαρ αλλας εοικεν αναγκαιον ειναι κοινας και των αρχομενων και των αρχοντων. αρχομενου δε γε ουκ εστιν αρετη Φρονησις αλλα δοξα αληθης.

38) Aristotel. Politicor. III, c. 4, 18.

hungsregeln, in Rücksicht auf die Bildung des Körpers (Gymnastik) und des Geistes (Musik) gegeben. Alles das ist auf das Locale Griechenlands angepaßt, und ob es gleich größtentheils sehr zweckmäßig ist, so ist doch die ganze Lehre von der Staatserziehung weder vollständig, vorzüglich was die Bildung des Geistes betrifft, noch mit Originalität behandelt, weil Plato schon das Mehrste vorgearbeitet hatte.

Kein Theil der Politik ist aber mit größerer Sorgfalt bearbeitet, als derjenige, welcher von den Staatsverfassungen, wie sie in der Wirklichkeit vorkommen, von ihren Fehlern und Mängeln, von den möglichen Revolutionen derselben, und den Mitteln, diesen vorzubeugen, und die bestehende Verfassung zu befestigen, handelt. Einen grossen Schatz von Erfahrung und Menschenkenntniß hat Aristoteles in demselben niedergelegt, der für alle Zeiten noch brauchbar ist. Es ist dieses eine Art von Staatsklugheit, in welcher Aristoteles mehr zeigt, was geschieht, als was geschehen sollte; der Zweck bestimmt die Mittel, ohne darnach zu fragen, ob sie recht und erlaubt sind. So findet man z. B. die Maaßregeln zur Befestigung des Despotismus, wie sie eines Machiavells nicht unwürdig sind. Daraus folgt aber nicht, daß Aristoteles das alles gut heiße; denn er erklärt sich deutlich genug gegen solche Staatsverwaltungen, welche nicht das allgemeine Beste, das ist nach seinen Grundsätzen das Recht, zur alleinigen Maxime sich machen.

Hier und da mischt Aristoteles Rechtsfragen ein, welche aber nicht erörtert werden. So wird z. B. die Frage: ob die Verträge eines Staats nach einer Revolution noch gültig sind, einigemale aufgeworfen, ohne sie zu beantworten, außer inwiefern sie von der Untersuchung abhängt, ob und wenn ein Staat, bei innern Veränderungen, noch für einen und den elben

Staat zu halten sey? 39) Er entscheidet diese dahin, daß die Identität des Staates nicht von dem Boden, worauf sich die Staatsbürger befinden, sondern von der Fortdauer derselben Regierungsform abhänge.

Auch in diesem Theil der Philosophie des Aristoteles ist der Mangel der systematischen Form sehr einleuchtend. Nicht genug, daß er die Ordnung, welche er sich am Ende der Ethik vorschrieb, nicht einmal genau beobachtet, ist sogar nirgend eine Grenze bezeichnet, in welcher sich die Politik halten muß, und daher werden Moral, Staatsrecht und Politik immer mit einander vermischt. Die Erklärung von dem Staate und dem Zwecke der bürgerlichen Vereinigung kann allenfalls als Princip der Untersuchung dienen, wenn entschieden werden soll, welche Einrichtung und Verfassung mit dem Begriffe und Zwecke des Staats streite oder verträglich sey. Die Folgerungen, welche sich daraus ergeben, sind aber nicht in ihrer natürlichen Verkettung vorgetragen, sondern die Gegenstände werden, so wie sie sich, ohne strengen Plan, dem Nachdenken des Philosophen darbieten, abgehandelt. Der Grundsatz von dem gemeinen Besten oder der Glückseligkeit aller Staatsbürger ist selbst nicht tauglich zu einem System der Staatswissenschaft, weil er nicht bestimmt genug ist, und daher der Willkür zu vielen Spielraum läßt. Im negativen Sinne kann er zwar als Richtschnur der Regierung gelten, insofern sie dafür sorgen muß, daß die Hindernisse der freien Thätigkeit der Bürger, mithin auch ihrer Glückseligkeit, aus dem Wege geräumt werden; aber eine positive Beförderung der Glückseligkeit, würde zu einer andern Art von Despotismus führen. Doch dieses sind Fehler, welche nur nach und nach entdeckt werden konnten, und nur dann erst vollkommen deutlich einleuchteten, als das wahre Fundament aller praktischen Wissenschaften entdeckt und

39) Aristotel. Politicor. III, c. 3.

und das Gebiet des einen von dem andern durch sichere Grenzlinien geschieden war.

Dieses sind die Grundzüge der Aristotelischen Philosophie, so weit sie in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie dargestellt werden kann. Hier durfte nur das Skelet seines Systems gegeben werden; eine große Menge von Bemerkungen seines philosophischen Geistes, ein großer Schatz von Kenntnissen, die er sich aus der Summe der Erfahrungen und durch Hülfe seiner Reflexion verschaffte, so wie die häufige Prüfung, Bestreitung und Widerlegung fremder Behauptungen, mußte hier übergangen werden.

Das philosophische Verdienst des Aristoteles läßt sich von einer doppelten Seite betrachten, je nachdem man sich entweder in jene Zeiten, wo dieser Philosoph lebte, versetzt, oder den Grad von Cultur, welchen die Philosophie in unsern Zeiten erreicht hat, zum Maaßstabe nimmt. Da wir die einzelnen Theile seiner Philosophie nach dem letzten Gesichtspuncte schon beurtheilt haben, so ist es billig, daß wir seine philosophische Thätigkeit auch aus der ersten Ansicht beurtheilen.

Unter allen Philosophen des Alterthums ist Aristoteles der gelehrteste und kenntnißreichste. Keiner läßt sich mit ihm in Ansehung des Umfangs seines umfassenden Geistes und seiner Kenntnisse vergleichen, und unter den Neuern können nur wenige Männer, wie Leibnitz und Kant, ihm an die Seite gesetzt werden. Demungeachtet hat er zu seiner Zeit gar nicht das Aufsehen gemacht, was zu andern Zeiten Denker, die sich nicht mit ihm messen durften, erregt haben. Mehrere Ursachen trafen zusammen, welche den Einfluß, welchen man von seinem Philosophiren auf die Denkart und die Wissenschaft hätte erwarten sollen, schwächten. Aristoteles konnte schon darum weniger Epoche machen, weil er zu einer Zeit lebte, wo theils das Anse-

hen des Plato noch in seiner vollen Kraft war, und auf seinen nächsten Nachfolgern ruhete, theils bald darauf Epikurus und Zeno neue Secten stifteten, welche viele Anhänger fanden. Späterhin erregten die Zweifel und Disputationen der neuen Akademie ein allgemeines Aufsehen, und foderten andere Philosophen auf, ihre Systeme gegen diese Angriffe zu vertheidigen. Eine Haupturſache, warum Aristoteles nicht mehr wirkte, war aber diese, daß seine Schriften weit weniger bekannt wurden, als die der andern Philosophen.

Sein Einfluß schränkt sich also größtentheils auf seine Schule ein. Was wir aber bei den nächsten Nachfolgern des Plato bemerken müssen, daß sie zwar denkende Köpfe waren, keiner aber sich durch Genialität und Erfindungsgeist auszeichnete, das gilt auch hier. Die Peripatetiker gingen zwar auf dem Wege, den Aristoteles gebahnet hatte, weiter, aber sie machten keine wichtigen Entdeckungen in dem Gebiete der Philosophie. Größere Verdienste erwarben sie sich um andere Wissenschaften, vorzüglich die Naturkunde.

Erst im Mittelalter fängt Aristoteles mit seiner Philosophie an, eine bedeutende Rolle zu spielen. Nicht nur sein System wurde dann fast allgemein angenommen, sondern auch seine Art zu philosophiren verschmelzte sich ganz mit dem Zeitgeiste, woraus, nebst andern wichtigen Folgen, auch die scholastische Philosophie entsprang.

Wenn aber auch sein Zeitalter seinen Geist nicht ganz fassen, noch mit derselben Thätigkeit an der Verbesserung der philosophischen Wissenschaften fortarbeiten konnte, so bleibt dennoch sein Verdienst um die Philosophie nicht weniger groß und unverkennbar. Sein erstes Verdienst ist die Scheidung der Philosophie in bestimmte Wissenschaften, welche das Ganze derselben ausmachen. Ist auch diese noch nicht ganz vollendet, noch nach Principien geschehen, so hat er doch diejenige Eintheilung zuerst bestimmter aufgestellt, welche noch jetzt fortdauert. Den innern Gliederbau

jeder

jeder einzelnen Wissenschaft hat Aristoteles zwar in den meisten Fällen noch unbestimmt und schwankend gelassen; allein das äußere Fachwerk war doch nothwendig, um selbst die innere Cultur der philosophischen Wissenschaften immer weiter zu treiben. Zweitens, die meisten philosophischen Wissenschaften verdanken ihm nicht allein den ersten wissenschaftlichen Zuschnitt, sondern auch mehrere Bereicherungen, theils durch eigene Entdeckungen, theils durch sorgfältige Benutzung der ältern Philosopheme. Die Logik, die Naturwissenschaft, die Seelenlehre und Metaphysik, Moral und Politik, wie viel haben alle diese durch ihn gewonnen? Es ist wahr, alle diese Wissenschaften, die Logik ausgenommen, blieben, ungeachtet seiner verdienstlichen Bemühungen, noch weit genug von dem Ziele der wissenschaftlichen Vollkommenheit entfernt; allein es war schon Verdienst genug, daß er sie in den Gang der wissenschaftlichen Cultur einleitete. Drittens. Die vielen Probleme, welche er aufwirft, ohne sie immer aufzulösen, zeigen zwar von dem Jugendalter der Wissenschaft; indessen enthalten doch diese, als unbearbeiteter Stoff betrachtet, den Keim zur Vervollkommung der Wissenschaften und Nahrung für die selbstdenkenden Köpfe. Daß dieser doppelte Gewinn für die Wissenschaft verloren ging, war nicht Aristoteles Schuld, sondern der Zeiten und seiner Nachfolger, die nicht genug wissenschaftlichen Sinn hatten. Viertens. Aristoteles verband mit seinem philosophischen Geiste einen scharfen und geübten Beobachtungsgeist, daher bearbeitete er so viele empirische Kenntnisse mit philosophischem Geiste, und benutzte diese wieder für die Philosophie. Diese Verbindung ist für die Cultur der Philosophie nicht weniger als der übrigen Wissenschaften sehr heilsam, so lange Erfahrung und Vernunft beide in ihren Grenzen bleiben, und nicht mit einander vermischt werden.

Diese Grenzen hatte aber Aristoteles nicht gezogen, daher war es eine natürliche Folge, daß, als seine Philoso-

phie anfing herrschend zu werden, ein einseitiger Geist der Speculation, oder der Empirie sich des Zeitalters bemächtigte, der die Fortschritte der wissenschaftlichen Cultur hemmte. Wenn man diesen Charakter der Aristotelischen Philosophie, wenn man den in ihr herrschenden dialektischen Geist, der über mehrere Behauptungen pro und contra disputirt, und daß eine Menge von Problemen und Einwendungen aufgeworfen werden, hinlänglich kennt, so wird man es sehr begreiflich finden, daß in dem Mittelalter, da Aristoteles fast allein gelesen wurde, und fast alle andere Wissenschaften in der Wiege lagen, der menschliche Verstand eine eigenthümliche Richtung, eine Fertigkeit im scharfsinnigen Disputiren erlangte, welche, beim Mangel an Realkenntnissen, oft in leere Subtilitäten und Grübeleien ausarten mußte. Ein anderer Nachtheil entsprang aus derselben Quelle. Weil nehmlich das Gebiet der reinen Vernunft noch nicht abgemessen war, so erhielt die Vernunft gerade da, wo sie absolut gesetzgebend ist, eine untergeordnete Stelle, und die praktische Philosophie wurde daher als eine Anwendung der theoretischen betrachtet. Doch dieses ist eine Unvollkommenheit, welche allen Moralsystemen vor Kant mehr oder weniger anhängt.

Neunter Abschnitt.

Schüler des Aristoteles, oder Peripatetiker.

Die Geschichte der nächsten Nachfolger des Aristoteles ist sehr dürftig. Ausser den weitläuftigen Schriftenverzeichnissen einiger, wissen wir von ihren Lebensumständen nur wenige Facta, und merkwürdige Entdeckungen oder große Verdienste um die Philosophie haben ihre Namen auch nicht unsterblich gemacht. Denn sie blieben im Ganzen dem Lehrsysteme des Aristoteles getreu, obgleich sie sich in einzelnen Puncten einige Abweichungen erlaubten. Ihr Ruhm und ihr Ansehn unter ihren Zeitgenossen gründet sich bloß auf Erläuterung und Verdeutlichung der Aristotelischen Philosophie, auf einige Zusätze und Berichtigungen, vorzüglich aber auch auf ihre Kenntniß und Bearbeitung anderer Wissenschaften. Die unmittelbaren Schüler des Aristoteles, als Theophrast und Eudemus, waren glückliche Commentatoren desselben, und es ist ein großer Verlust, daß ihre zahlreichen Schriften, welche mit vielen des Aristoteles gleiche Titel führen, sich nicht erhalten haben. Die nach ihnen lebenden Peripatetiker entbehrten dieses Ruhmes, weil ihnen das Schicksal den Gebrauch

den

der Aristotelischen Schriften versagt hatte [1]), und da sie, den Strato nicht ausgenommen, keine Selbstdenker vom ersten Range waren, so spielten sie keine bedeutende Rolle in der philosophischen Welt. Daher finden wir nicht einmal, daß sie großen Antheil an den Debatten der Akademiker über die Wahrheit der Erkenntniß genommen haben. Was wir also hier von diesen Männern zu sagen haben, schränkt sich auf einige wenige Bemerkungen und Nachrichten ein. Wir machen den Anfang mit den Zeitgenossen des Aristoteles.

Theophrast.

Unter einer großen Anzahl von Schülern des Aristoteles, welche sich durch Talente und Kenntnisse auszeichneten, waren hauptsächlich zwei, welche den andern den Rang streitig machten, Theophrastus und Eudemus, dieser aus Rhodus, jener aus Eresſus auf der Insel Lesbus. Aristoteles wählte den ersten zu seinem Nachfolger, wahrscheinlich nicht bloß wegen trefflicher, durch Klarheit und Annehmlichkeit sich auszeichnender, Darstellungsgabe, sondern wohl mehr darum, weil der Geist des Theophrasts mehr mit dem seinigen übereinstimmte [2]). Theophrastus nehmlich stehet in Ansehung seines umfassenden Geistes, und seiner ausgebildeten Kenntnisse dem Aristoteles am nächsten zur Seite; wie dieser verband er

1) Plutarchus Sulla, c. 26. οἱ δε πρεσβυτεροι Περιπατητικοι φαινονται μεν καθ' ἑαυτους γενομενοι χαριεντες και φιλολογοι, των δ' Αριστοτελους και Θεοφραστου γραμματων ουτε πολλοις ουτ' ακριβως [γεγραμμενοις] εντετυχηκοτες, Strabo geographicor. XIII. p. 609. Ed. Casaub. 1620.

2) Gellius Noct. Att. XIII. c. 5.

er das Interesse für die Speculation mit Beobachtungsgeiste, und bearbeitete alle Zweige des menschlichen Wissens mit gleichem Eifer. Eudemus hingegen scheint nach dem, was wir von ihm wissen, mehr Sinn für die eigentliche Philosophie und Mathematik, als für Erfahrungskenntnisse gehabt zu haben.

Theophrastus (gebor. um Ol. 102,2) ist, ungeachtet seines Ruhms, doch nicht viel mehr, als ein Commentator der Aristotelischen Philosophie, darum aber auch kein bloßer Nachbeter. In der Reihe von Jahren, welche er als Schüler und vertrauter Freund mit Aristoteles verlebt hatte, war ihm das System seines Lehrers so bekannt und geläufig geworden, daß er als denkender Kopf nur bei einigen Gegenständen etwas zuzusetzen, zu verändern und zu berichtigen fand. Das Lehrgebäude des Aristoteles gewann als System wenig; wichtiger war der Forschungsgeist, der dadurch rege erhalten wurde, und die Entstehung eines Geistesdespotismus verhinderte, wie er im Mittelalter sein Haupt empor hob. Viele von den zahlreichen philosophischen Schriften, welche Diogenes von ihm anführt, stimmen dem Titel nach mit Aristotelischen überein; und da überhaupt nur wenig Eigenthümliches von ihm aufgezeichnet worden, so ist wahrscheinlich ihr Verlust, was Philosophie betrifft, für die Nachwelt nicht gar zu hoch anzurechnen, desto empfindlicher aber für die Geschichte und Kenntniß der Aristotelischen und überhaupt der griechischen Philosophie [3]).

Die abweichenden Sätze, als: das Entgegengesetzte stehe nicht unter einem und demselben Princip, nicht alles entstehe aus dem Entgegengesetzten, sondern auch Einiges aus

3) Patricius Discussion. Peripateticar. I, 1. p. 154. aus Simplicius und andern Schriftstellern. Cicero Academicor. Quaest. I. c. 9.

aus dem Aehnlichen, einiges aus dem Wirklichen; es gebe eben so viele Arten der Veränderung, als es Prädicamente gebe, u. s. w., sind von keiner so großen Bedeutung, und wohl nur nähere Bestimmungen Aristotelischer Sätze. Etwas bedeutender ist die Abweichung in dem Begriffe Bewegung (κινησις), welche er in einem weitern Sinne nahm, daß er mit dem von Veränderung (μεταβολη) gleichbedeutend wurde. Er begriff unter Bewegung auch die Thätigkeiten der Seele beim Denken und Wollen. Daraus lassen sich Folgerungen ziehen, welche mit einigen Hauptsätzen der Aristotelischen Philosophie streiten; ob Theophrast aber diese wirklich geltend gemacht habe, wissen wir nicht 4). Auch das, was Cicero anführt, daß Theophrast gegen den Geist des Platonischen und Aristotelischen Moralsystems der Tugend ihre Würde raube, wenn er behaupte, Tugend allein könne nicht glückselig machen, streitet nicht geradezu gegen Aristoteles Lehrsätze 5).

Das Fragment der Metaphysik, welches Theophrasts Namen führt, obgleich dieses Datum noch nicht kritisch genug untersucht ist, enthält nur einige Probleme und flüchtig hingeworfene Bemerkungen, die sich auf Aristoteles Metaphysik beziehen, ohne daß daraus ein bestimmtes Urtheil von dem philosophischen Geiste des Verfassers hergeleitet werden kann.

Nach Boethius bemühte sich Theophrast und Eudem, die Logik des Aristoteles durch die Analyse der hypothetischen Schlüsse zu vervollständigen, und sie setzten auch zu den Modificationen der Figuren noch einige hinzu. Wie weit sie in der Theorie der hypothetischen Schlüsse

4) Simplicius Commentar. in Physica Aristotel. VI. p. 225.

5) Cicero Academicar. Quaestion. I. c. 9.

Schlüsse kamen, läßt sich nicht aus dieser Nachricht bestimmen [6]).

Nach allen Gründen der Wahrscheinlichkeit waren also Theophrastus Verdienste um die Philosophie von keinem hohen Werthe. Er konnte die Aristotelische Philosophie deutlicher entwickeln, hier und da berichtigen und Einiges hinzusetzen, (wie unter andern er auch vielleicht der Erste war, der etwas über die Collision der Pflichten gesagt hat 7). Er konnte sich dadurch Verdienste um seine Zeitgenossen und um die Darstellung der Aristotelischen Philosophie erwerben. (Zum Beispiel kann das dienen, was Sextus Empir. adverſ. Mathemat. VII, §. 217. über die Sinne und Verstand als Erkenntnißvermögen beibringt): allein er war kein erfinderisches Genie, und die Philosophie als Wissenschaft gewann durch sein Nachdenken nichts. Mit mehr Interesse bearbeitete er, wie es scheint, die Naturwissenschaften, in welchen er mit Erfolg seinem Lehrer nacharbeitete.

Eben dieses Urtheil müssen wir auch von dem Eudem fällen, der mehrere Abhandlungen zur Erklärung der Aristotelischen Philosophie schrieb, welche einerlei Titel mit Aristotelischen Schriften führen. Ungeachtet diese beiden Män-

6) Boethius de hypotheticis ſyllogismis p. 606, de hypotheticis ſyllogismis ſaepe quaeſitis, in quibus ab Ariſtotele nihil eſt conſcriptum. Theophraſtus vero, omnis doctrinae capax, rerum tantum ſummas exequitur; Eudemus latiorem docendi graditur viam, ſed ita, ut veluti quaedam ſeminaria ſparſiſſe, nullum tamen frugis videatur extuliſſe proventum.

7) Gellius Noct. Attic. I, c. 3. Parva et tenuis turpitudo vel infamia ſubeunda eſt, ſi ea re magna utilitas amico quaeri poteſt.

Männer, als ächte Peripatetiker, zu ihrer Zeit in großem Ansehen standen, so machte doch ein anderer Schüler des Aristoteles, Dicäarchus und Strato, der Schüler des Theophrast, fast mehr Aufsehen, als diese, durch einige Sätze, welche den Buchstaben nach mit der Lehre des Aristoteles streiten, aber doch aus derselben abgeleitet sind.

Dicäarchus, aus Messina, bestritt nehmlich die Substantialität der Seele und behauptete, daß dieses Wort ohne alle Bedeutung sey, wenn man nicht darunter eine gewisse Modification des Körpers, Organisation, verstehe, welche in allen lebenden Körpern gleichmäßig vertheilt und von ihnen nicht zu trennen sey. Daraus folgerte er nun ganz consequent die Sterblichkeit der Seele 8). Daß Dicäarch ein Materialist war, ist einleuch-

8) Dicäarch hatte zwei Dialogen, Corinthiaci und Lesbiaci, jeder aus drei Büchern bestehend, geschrieben. In dem ersten handelt er von der Natur der Seele, in dem andern sucht er zu beweisen, daß die Seele sterblich sey. Cicero Tusculanar. Quaestion. I. c. 10, 31. Cicero führt seinen Hauptgedanken in der ersten Stelle so an: nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari: neque in homine inesse animum vel animam, nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse; quippe quae nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat. Denselben Gedanken führt auch Stobaeus Eclogae physicae c. 52. p. 820 an. Wenn man aber damit eine andere Stelle des Stobaeus, p. 796. vergleicht, nach welcher Dicäarch die Seele für ἁρμονίαν των τεττάρων στοιχείων hielt,

so

einleuchtend; ob er aber die Aeußerungen der Seelenkräfte bloß aus der Art der Zusammensetzung der lebendigen Körper, oder aus einer besondern Lebenskraft, welche die Organisation belebt, ableitet, läßt sich nicht entscheiden. Im Grunde behauptete Dicäarch eben das, was Aristoteles unter der Entelechie des organischen Körpers verstand, nur unterscheidet sich dieser dadurch, daß er das Denken und Wollen aus einer besondern Substanz ableitete, welche sich mit dem Menschen von Außen verbindet. Da aber dieses nur Hypothese war, so mußte es dem Dicäarch desto leichter werden, den Materialismus in strengerem Sinne dagegen geltend zu machen. Dieselbe Vorstellungsart finden wir auch bei dem Aristoxenus, welcher die Seele für eine Harmonie, das ist, das Resultat der organischen Kräfte, hielt 9).

Strato aus Lampsakus, der (Ol. 123,3) dem Theophrastus im Lyceum nachfolgte, und dieser Schule 18 Jahr vorstand, entfernte sich in mehrern Puncten von Aristoteles Lehrsystem. Er beschäftigte sich mit allen Theilen der Philosophie, wie das weitläufige Verzeichniß seiner Schriften ausweiset, doch vorzüglich mit der Physik, daher er auch den Beinamen der Physikee erhielt. Nichts hat ihn so berühmt gemacht, als ein System der Kosmologie, woraus er alles Uebersinnliche entfernte, das wir aber, nach einigen Fragmenten, viel zu unvollständig kennen. Epikur's Philosophie, der Democrit's Atomenlehre wieder zum Vorschein brachte, scheint, wo nicht die Veranlassung dazu gegeben, doch wenigstens Einfluß auf seinen Gedankengang gehabt zu haben. So wie dieser Philosoph durch sein kosmologisches Lehrgebäude allen religiösen Glauben

so kann man nicht anders urtheilen, als daß Cicero die Behauptung dieses Mannes nicht ganz richtig dargestellt habe.

9) Cicero Tusculan. Quaest. I. c. 10.

ben der Menschen zu zernichten suchte, und daher die Welt aus bloßen Naturkräften erklärte, so war auch Stratons Absicht, ein Weltsystem aufzustellen, in welchem lauter Naturprincipien, mit Ausschließung aller übersinnlichen, angewendet werden. Dieses stimmt ganz mit dem Geiste des Epikurischen Systems überein. Er weicht aber darin ab, daß er keine Atomen, wie Demoerit und Epikur, annahm, und nicht annehmen konnte, weil die Materie ins Unendliche theilbar ist [10]).

Es scheint als wenn dieser Philosoph eben denselben Proceß mit der übersinnlichen Ursache der Welt vorgenommen habe, als Dicäarch mit der Seele. Indem er den letzten Grund alles dessen, was ist, in der Natur suchte, identificirte er die Natur und die Gottheit. Der Beweis des Aristoteles für das Daseyn Gottes aus der Unendlichkeit der Bewegung schloß die Hypothese, daß die Natur selbst der zureichende Grund der Bewegung ist, nicht aus, und der Gedanke, daß es keine realen Objecte außer der Sinnenwelt gebe, welchen Aristoteles an einigen Orten seiner Metaphysik äussert, mußte nothwendig jenem Beweise alle Kraft rauben, insofern

10) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 38. Ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti Deo immunitatem magni quidem muneris. — Negat opere deorum se uti ad fabricandum mundum; quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura, nec ut ille, qui asperis et levibus et humatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat, interjecto inani; somnia censet haec esse Democriti non docentis sed optantis. Ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. De natura Deor. I. c. XI.

insofern man unter der Gottheit ein außerweltliches Wesen verstand. Strato wurde daher, als scharfsinniger Denker und einsichtsvoller Kenner der Aristotelischen Philosophie, sehr natürlich auf sein System geführt.

Uebrigens kennen wir dieses System des Strato sehr unvollkommen aus einzelnen Bruchstücken, aus welchen sich folgende Resultate mit Gewißheit aufstellen lassen. Strato verfährt nach dynamischen, Epikur nach mechanischen Grundsätzen. Nicht aus der Materie und ihren Theilen, (denn nach ihm giebt es keinen Theil der Materie, der nicht wieder aus Theilen bestünde) sondern aus den in ihnen befindlichen Kräften, der Wärme und Kälte, erklärt er die Natur [11]).

Diese Kräfte sind der Natur wesentlich, welche dadurch die einzige Ursache des Entstehens, des Wachsthums, des Abnehmens ist. Die Natur ist die bildende Kraft; sie wirkt aber nicht nach vorgestellten Zwecken als verständige Ursache, sondern als bloße physische Kraft. Die Welt ist daher kein beseeltes Wesen [12]).

11) Sextus Empiric. Pyrrhor. Hypotypos. III. §. 33. Στρατων δε ὁ Φυσικος τας ποιοτητας. Stobaeus Eclog. Physic. I, p. 298. Στρατων στοιχεια το θερμον και ψυχρον. Hierzu scheint noch Schwerkraft gerechnet werden zu müssen, welche er als wesentliche Eigenschaft der Körper betrachtet. Stobaeus Ecl. phys. p. 348. Sextus Empiricus adverf. Mathematic. X, §. 155.

12) Cicero de natura Deorum I. c. 11. Nec audiendus ejus auditor Strato, is qui Physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu ac figura. Lactant. de Ira Dei c. 10.

Nun entsteht aber eine Frage, welche nicht so leicht zu entscheiden ist, ob sich nehmlich Strato das ursprüngliche Wirken dieser Naturkräfte gesetzlos oder bestimmten Gesetzen folgend gedacht habe? Für beides sind klare Beweisstellen vorhanden [13]). Die erste Vorstellungsart hielt schon Bayle für unwahrscheinlich und dem Ansehen des Strato, als eines großen Physikers, widerstreitend. Er hat, wie uns dünkt, Recht, und die Stelle des Lactanz bestärkt diese Vermuthung. Die Stelle des Plutarch scheint uns verdorben, aber durch eine kleine Aenderung ist ihr vielleicht zu helfen, daß sie sowohl mit sich selbst, als mit der des Lactanz zusammenstimmt [14]).

Aus

13) Plutarchus adversus Coloten p. 1115. και μην των αλλων Περιπατητικων ὁ κορυφαιοτατος Στρατων ουτε Αριστοτελει κατα πολλα συμφερεται, και Πλατωνι τας εναντιας εσχησε δοξας περι κινησεως, περι νου, και περι ψυχης, και περι γενεσεως, τελευτων τον κοσμον αυτον ου ζωον ειναι φησι, το δε κατα φυσιν ἑπεσθαι τῳ κατα τυχην· αρχην γαρ ενδιδοναι το αυτοματον, ειτα ουτω περαινεσθαι των φυσικων παθων ἑκαστον. Lactantius de ira Dei c. 10. Qui nolunt divina providentia factum esse mundum, aut principio inter se temere coeuntibus dicunt esse mundum aut repente natura extitisse. Natura vero, ut ait Straton, habere in se vim fingendi et vivendi, sed eam nec sensum habere ullum, nec figuram, ut intelligamus, omnia quasi sua sponte esse generata, nullo artifice nec autore.

14) Bayle Dict. Spinoza (A). Da Plutarch Stratons Behauptung im Gegensatze der hylozoistischen anführen will, so stören die Worte το δε κατα φυσιν ἑπεσθαι

Aus dieſen Fragmenten ergiebt ſich auch, daß Straſo nach ſeiner Ueberzeugung nicht ſowohl Atheiſt als Pantheiſt war, doch aber in einem andern Sinne, als Spinoza, inſofern er Natur und Gott identificirt, aber das Vorſtellen und Denken nicht als urſprüngliche, ſondern als abgeleitete Eigenſchaft betrachtet [15]). Freilich wird auf dieſe Art der Begriff der Gottheit zernichtet, und es läßt ſich nun das Widerſprechende in der Anſicht von Stratons Philoſophemen erklären, daß man ihn bald für einen Atheiſten, bald für einen Deiſten hält.

Es iſt leicht zu denken, daß ein Mann, der darin eine ganz eigene, von dem Ariſtoteles abweichende Anſicht im Denken befolgte, auch in mehrern andern Puncten von demſelben abgehen mußte. Daß er dieſes wirklich thut, ohnerachtet er immer noch als Haupt der Peripatetiker gilt, iſt aus der oben angeführten Stelle des Plutarchus einleuchtend; ſchade daß wir davon, wie von ſeinem ganzen Syſtem, nur einzelne unzuſammenhängende, ja zuweilen ſcheinbar widerſprechende Bruchſtücke haben. Dieſes Abweichende zeigt ſich in dem Begriffe von dem Raume und dem

ἑπεσθαι τὴν κατα τυχην den Zuſammenhang. Es wäre ſchon beſſer ſeyn, wenn man läſe: τῳ δε κατα Φ. ἑπεσθαι τὸ κατα τυχ.; noch paſſender aber iſt vielleicht die Aenderung: τῳ δε κατα Φυσιν ἑπεσθαι τα (oder τα) κατα ψυχην. Das Leben und die Lebensthätigkeiten ſind das Reſultat aus der Wirkung phyſiſcher Kräfte.

15) Der Beweis liegt in den vorher angeführten Stellen, vorzüglich Cicero de natura Deor. und eine Stelle aus Seneca's Buch contra ſuperſtitiones beym Auguſtinus de civitate Dei VI. c. 10. Ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem? alter fecit Deum ſine corpore, alter ſine anime.

Leeren; jenen erklärt er für den Abstand zwischen dem Begrenzten und Begrenzenden; von diesem behauptet er, außer der Welt sey kein leerer Raum, aber innerhalb der Welt sey er möglich [16]). Vorzüglich bestreitet Strato auch den Aristotelischen Begriff von der Zeit mit vielem logischen Scharfsinn, ob er gleich nicht den Tiefsinn dieses Philosophen erreicht; aber seine eigene Erklärung, die Zeit sey das Quantum in den Handlungen, ist selbst sehr einseitig und oberflächlich [17]).

Von seiner Psychologie sind die Nachrichten zu dürftig, als daß wir darüber ein bestimmtes Urtheil fällen könnten. Wenn es auf der einen Seite scheint, als habe er, wie Aristoxenus und Dicäarch, als Materialist das Denken

16) Stobaeus Eclog. Physic. I. p. 380. Στρατων εξωτερω μεν εφη του κοσμου μη ειναι κενον, ενδοτερω δε δυνατον γενεσθαι. τοπον δε ειναι το μεταξυ διαςημα του περιεχοντος και του περιεχομενου. Hat aber Simplicius Strato's Erklärung von dem Raume richtig verstanden und angeführt, so konnte er keinen leeren Raum annehmen. Er sagt in libr. IV. Physicor. Aristotel. p. 140. b. οἱ δε (τοπον ειναι φασι) διαςημα και αει σωμα εχον και επιτηδειον προς ἑκαςον· ὡς οἱ κλεινοι των Πλατωνικων και ὁ Λαμψακηνος Στρατων.

17) Simplicius in Physic. Aristotel. l. IV. p. 187. και αλλα δε πολλα αντειπων προς την Αριςοτελους αποδοσιν ὁ Στρατων, αυτος τον χρονον το εν ταις πραξεσι ποσον ειναι τιθεται· πολυν γαρ φησι χρονον φαμεν αποδημειν, και πλειν και ςρατευεσθαι και πολεμειν, ὁμοιως δε καθησθαι. Nach Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotypos. III. §. 136. advers. Mathematic. X. §. 177. 228. erklärte er die Zeit für μετρον πασης κινησεως και μονης.

Denken und Empfinden für eine und dieselbe Thätigkeit gehalten, so führt dagegen Simplicius ein Stück aus seiner Physik an, aus welchem erhellet, daß er mit Aristoteles vernünftige und nicht vernünftige (oder mit andern Worten, geistige und sinnliche) Aeußerungen der Seele, das Denken und Empfinden von einander unterschied, und nur darin von Aristoteles abwich, daß er, so wie schon Theophrast gethan hatte, alle Thätigkeiten der Seele unter den Gattungsbegriff von κινησεις brachte [18]). Uebrigens

18) Sextus Empiricus adverf. Mathematic. VII, §. 350. οἱ δε αυτην (την ψυχην) ειναι τας αισθησεις, καθαπερ δια τινων οπων, των αισθητηριων προκυπτουσαν. — ἡς ϛασεως ηρξε Στρατων τε ὁ Φυσικος και Αινησιδημος. Plutarch. de ſolertia animalium p. 961. και τοι Στρατωνος γε του Φυσικου λογος εϛιν, αποδεικνυων, ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει. και γαρ γραμματα πολλακις επιπορευομενα τη ὀψει, και λογοι προσπιπτοντες τη ακοη διαλανθανουσιν ἡμας και διαφευγουσι προς ἑτεροις τον νουν ϛχοντας· ειτα αυθις επανηλθε και μεταθει, και μεταδιωκει των προιεμενων ἑκαϛον αναλεγομενος. ἡ και λελεκται, νους ὁρᾳ, και νους ακουει, τα δε αλλα κωφα και τυφλα· ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρῃ το Φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος. Simplicius in libr. IV. Phyſicor. Ariſtot. p. 225. και Στρατων δε ὁ Λαμψακηνος ὁ Θεοφραϛου γεγονως ακουϛης και τοις αριϛοις Περιπατητικοις αριθμουμενος την ψυχην ὁμολογει κινεισθαι, ου μονον την αλογον αλλα και την λογικην, κινησεις λεγων ειναι τας ενεργειας της ψυχης. λεγει ουν εν τω περι κινησεως προς αλλοις πολλοις και τα δε· αει γαρ ὁ νους κινειται, ὡσπερ και ὁ ὁρων και ακουων

leuchtet auch aus diesem Wenigen in die Augen, daß Strato manche Erscheinungen des innern Sinnes mit mehr Tiefsinn als alle seine Vorgänger untersucht hat, welches schon seine Behauptung beweist, daß kein Anschauen und Empfinden ohne Mitwirken des Verstandes möglich sey, wodurch er der Leibnitzischen Apperception nahe kam.

Nur noch einen Gedanken des Strato führen wir an, weil er beweist, daß dieser Denker neben der Physik sich auch mit der Wahrheit der Erkenntniß beschäftigte, doch vielleicht nur beiläufig, weil Sextus nicht ganz bestimmt von seiner Behauptung zu sprechen wagt. Er behauptete nämlich, Wahrheit und Falschheit sey nicht in den Objecten, sondern nur in den Worten anzutreffen, was auch Aristoteles schon in einer Rücksicht, nur nicht so allgemein, behauptet hatte [19]).

Die übrigen Peripatetiker, als Lykon, der Nachfolger des Strato, und sein Zeitgenosse Hieronymus von Rhodus, Ariston aus Ceos, Kritolaus, der mit Carneades und Diogenes in öffentlichen Angelegenheiten nach

ακουων και αισθαινομενος. ενεργεια γαρ η νοησις της διανοιας, καθαπερ και η ὁρασις της ὀψεως. και προ τουτου του ρητου γεγραφεν· ὁτι ουν εισιν αἱ πλειαι των κινησεων αιτιαι, ἁς η ψυχη καθ' αὑτην κινειται διανουμενη, και ἁς ὑπο των αισθησεων εκινηθη προτερον, δηλον εξιν· ὁσα γαρ μη προτερον ἑωρακε, ταυτα ου δυναται νοειν, οἱον τοπους, η λιμενας, η γραφας, η ανδριαντας, η ανθρωπους, η τινα αλλων τι των τοιουτων.

19) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VIII. §. 13. οἱ περι τον Επικουρον και Στρατωνα φυσικον δυο μονον απολειποντες, σημαινον τε και τυγχανον, φαινονται της δευτερας εχεσθαι σαφεως. και περι τη φωνη το αληθες και ψευδος απολειπειν.

nach Rom gesandt wurde, und sein Schüler Diodorus, haben durch keine Entdeckung in der Philosophie sich einen Namen gemacht. Ihr ganzes Bestreben scheint sich auf den deutlichen und gefälligen Vortrag der Philosophie, vorzüglich der Aristotelischen, eingeschränkt zu haben. Der Gegenstand, der von ihnen noch mit dem meisten Interesse bearbeitet wurde, war die praktische Philosophie, namentlich die Lehre vom höchsten Gute. Von ihren Untersuchungen darüber wissen wir aber nichts weiter, als die Resultate. Nach Lykon war das höchste Gut das wahre Vergnügen der Seele, nach Hieronymus der Zustand der Seele, in dem sie keinen Schmerz empfindet, nach Kritolaus die Vollkommenheit eines der Natur angemessenen glücklichen Lebens, oder mit andern Worten, die vollständige Vereinigung aller Güter der Seele, des Leibes und des Glücks; nach Diodor Sittlichkeit, verbunden mit Abwesenheit alles unangenehmen Gefühls [20]). Es könnte seyn, daß alle diese Formeln nur in dem Ausdrucke unter einander und von den Aristotelischen Grundsätzen verschieden wären, vielleicht aber enthalten sie wirklich abweichende Gedanken. Es läßt sich bei so kurzen abgerissenen Sätzen kein Urtheil über das Gedankensystem, zu dem sie gehören, und über das Talent ihrer Urheber fällen.

Ungeachtet aber alle diese Männer, auch selbst den Strato nicht ausgenommen, die Wissenschaft von den letzten Gründen des menschlichen Wissens um keinen Schritt weiter führten, so kann ihnen doch dieses Verdienst nicht abgesprochen werden, daß sie das Interesse des Nachdenkens und die Wißbegierde unterhielten, und durch ihre

20) Clemens Alexandrin. Stromat. II. p. 416. Cicero Academ. Quaest. IV. c. 42. de Finib. V. c. 5.

Abweichungen, Berichtigungen und Bestreitungen Aristotelischer Sätze verhinderten, daß das Aristotelische System bei seinen überwiegenden Vorzügen kein despotisches Ansehen erhielt, wiewohl das besondere Schicksal der Aristotelischen Schriften, die freiere Denkungsart der Griechen, und die Achtung, in welcher die Musen überhaupt stunden, eine solche Herrschaft nicht begünstigten.

Zehnter Abschnitt.

Philosophie des Epikurus.

Wenn man die Schicksale der meisten griechischen Schulen mit einigen aufmerksamen Blicken verfolgt, so wird man gar bald gewahr, daß der Sinn und das Interesse für das eigentlich Speculative immer mehr erkaltete, und die Lehren und Untersuchungen, welche sich auf den Menschen beziehen, Einfluß auf sein Thun und Lassen und seinen Zustand haben, immer für das Wichtigste und zu wissen Unentbehrlichste gehalten wurden. Und wenn es Zeiten gab, wo die Speculation einmal ihr Haupt empor gehoben hatte, und diejenigen, welche Lehrer der Menschheit seyn sollten, in den luftigen Regionen derselben die wichtigste Angelegenheit des Nachdenkens fast ganz aus den Augen verlohren hatten, so trat immer von Zeit zu Zeit ein Mann auf, der die ihre Grenzen verkennende Vernunft auf ihren wahren Standpunct zurückzuführen suchte. Nach dieser Maxime hatte Socrates gehandelt und in seine Fußtapfen trat, wiewohl auf eine andere Art, Epikur, dieser so ungleich beurtheilte, bald in den Himmel erhobene, bald als ein Nichtswürdiger behandelte Mann.

Das

Das Leben dieses Mannes enthält wenig Merkwürdiges; über das, was für uns das meiste Interesse haben würde, seine Geistesbildung und die Entwickelung seines Systems, gehen die meisten Schriftsteller, vorzüglich seine Lobredner, nur zu schnell hinweg. Sein Geburtsjahr fällt in das dritte Jahr der 109 Olympiade [1]). Sein Vater, Neokles, wurde als Colonist mit andern athenienfischen Bürgern nach Samos geschickt. Der Ertrag des ihm zugetheilten Stück Landes reichte aber nicht zu seinem Unterhalte zu; er mußte daher noch Kinder unterrichten, und hielt sich an verschiedenen Orten auf [2]). Auch erzählt man, daß seine Mutter in den Häusern herumging, sie reinigte, Gespenster vertrieb und andere dergleichen magische Künste ausübte, bey welchen Epikur ihr Gehülfe war und die Formeln las [3]). Wenn diese Anecdote nicht etwa eine Erfindung seiner Gegner ist, so würde sie psychologische Aufschlüsse über seine nachherige religiöse Denkart geben, und den Umstand erklären, daß gerade er unter allen Denkern Griechenlands die abergläubische Götterfurcht für ein Haupthinderniß der menschlichen Glückseligkeit betrachtete.

Wenn indeß auch dieses Factum erdichtet ist, so läßt sich schon aus der beschränkten Lage seines Vaters, die keinem historischen Zweifel ausgesetzt ist, das Resultat ziehen, daß die Bildung des Epikur nicht so vollkommen seyn konnte, als sie andere Philosophen erhalten hatten. Außer dem ersten grammatischen Unterrichte und der Lectüre der Dichter, scheint er in den andern encyklopädischen Kenntnissen der gebildeten Griechen ohne Unterricht geblieben

1) Diogenes Laert. X. §. 14.

2) Diogenes Laert. X. §. 1. 4. Strabo l. XIV. Cicero de natura Deor. I. c. 26.

3) Diogenes Laert. X. §. 4.

ben zu seyn 4). Sein Forschungsgeist wurde durch eine Stelle des Hesiods geweckt, in der es heißt: zuerst unter allen entstand das Chaos. Die Frage des 12jährigen Jünglings: woraus ist denn aber das Chaos entstanden? wußte sein Sprachlehrer nicht zu beantworten, sondern verwieß ihn an die Philosophen. Bey diesen suchte er nun seine Wißbegierde zu befriedigen. Zuerst fielen ihm die Schriften des Demokrit in die Hände, dessen System einen solchen Eindruck auf ihn machte, daß es die Grundlage seines eignen wurde 5). Epikur hörte zwar in der Folge auch Philosophen von andern Secten, z. B. den Xenokrates und Theophrast, und lernte außer diesen noch andere denkende Köpfe unter den damals lebenden Griechen kennen; allein es scheint nicht, als wenn er mit anhaltendem Eifer eins von den gangbaren Systemen seiner Zeit studirt habe, ob er sie gleich alle in der Folge bestritt. Denn eben diese Ausfälle, die er und seine Schüler machten, beweisen, daß er nur eine oberflächliche Kenntniß von denselben, und nur einzelne, aus dem Zusammenhange gegriffene Sätze aufgefaßt habe 6).

Ungach-

4) Cicero de Finib. I. c. 7. de caetero vellem equidem aut ipse doctrinis fuisset instructior (est enim, quod ita tibi videri necesse est, non satis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur) aut ne deterruisset alios a studiis. c. 6. de natura Deor. I. c. 26.

5) Diogenes Laert. X. §. 2. Sextus Empiricus adversus Mathemat. X. §. 18. Plutarch. adversus Coloten p. 1108. C. ὁ δὲ Μητροδωρος αντικρυς περι Φιλοσοφιας εἰρηκεν, ὡς ει μη καθηγησατο Δημοκριτος, ουκ αν προηλθεν Επικουρος επι την σοφιαν. Daher nannte er sich auch anfänglich einen Demokritiker. Ebendas.

6) Cicero de natura Deorum I. c. 26. Plutarchus adversus Coloten p. 1108. D.

Ungeachtet ein bestimmtes Urtheil über den Charakter dieses Mannes äußerst schwer ist, weil er so viele Gegner hatte, und von ihnen nicht immer eine humane Behandlung erfuhr, indem seine Schule aus mehrern Ursachen gehaßt und verfolgt wurde, und aus allen diesen Ursachen sich eine Histoire scandaleuse in den griechischen Schriftstellern bildete, in welcher das Wahre vom Falschen zu sondern äußerst schwer ist; so finden sich doch unter den zerstreuten Nachrichten einige Züge, welche auf unverdächtigen Zeugnissen beruhen, und einiges Licht auf den Charakter dieses Mannes werfen.

Ein Hauptzug in dem Charakter des Epikur ist Eitelkeit und pedantischer Stolz. Er rühmte sich, schon in seinen 12ten Jahre zu philosophiren angefangen, und keinen Lehrer, sondern sich selbst alles zu verdanken zu haben. Er wollte Original und ein Autodidactus seyn, und er war es mit allen gewöhnlichen Fehlern, ungeachtet seine Philosophie wenig Eigenthümliches hat, und seine Entdeckungen nicht sehr bedeutend sind. Aber er legte einen außerordentlichen Werth auf sie, verachtete nicht allein alle andern philosophischen Systeme, sondern auch die Wissenschaften überhaupt, selbst Mathematik nicht ausgenommen. Auch sorgte er dafür, daß seine Schule und Philosophie unverändert fortdauerte, und machte es seinen Schülern zur Pflicht, sich keine Veränderung zu erlauben. Aus eben dieser Quelle entsprang auch seine Keckheit und Zuversichtlichkeit in Behauptungen, seine mit dem Geiste seiner Philosophie streitende Wisserei von Dingen, welche außer dem Kreise der Erfahrung liegen, seine Rechthaberei und sein Widersprechungsgeist 7). Sein Geist strebte empor

7) Cicero de Finib. I. c. 6. 7. II. c. 3. 4. Diogen. Laert. X. §. 22. Cicero de Finib. II. c. 30. Diogen. Laert. X. §. 16. 17. 85. Seneca Epistola 33. Themistius Orat. IV. Eusebius Prae-

empor zu hellerer Erkenntniß, allein er besaß nicht ausharrenden Muth, Scharfsinn und Tiefsinn genug, und sein Forschungsgeist wurde durch seine Eitelkeit und Selbstgefälligkeit gelähmt. Vielleicht hatte auch sein schwächlicher Körperbau Einfluß auf sein Denken und selbst sein System. In manchen Dingen zeigt er einen hellen Blick und unbefangenen gesunden Verstand. Bei aller Beschränktheit seines Kopfes besaß er mehrere liebenswürdige Eigenschaften, Herzensgüte, Gutmüthigkeit, Genügsamkeit, Mäßigkeit, und einen feinen Sinn für Geselligkeit und Freundschaft [8]).

Ein eben so hervorstehender Zug in dem Charakter des Epikurs ist Ruhmsucht, welche auch eine Haupttriebfeder war, eine Schule zu stiften. Anstatt daß andere Philosophen von lernbegierigen Jünglingen aufgesucht wurden, suchte

Praeparat. Evangel. XIV. c. 5. τουτο δε οι Επικουρειοι ουκ ωφελον μεν, μαθοντες δ' ουν, εν ουδενι μεν ωφθησαν Επικουρω εναντια θεμενοι ουδαμως, ὁμολογησαντες δε ειναι σοφω συνδεδεμενοι, και αυτοι δια τουτο απελαυσαν της προσηγοριας εικοτως· ὑπηρξε τε εκ τουτου επιπλειον τοις μετεπειτα Επικουρειοις, μηδ' αυτοις ειπειν πω εναντιον ουτε αλληλοις ουτε Επικουρω μηδεν, ὁτου και μνησθηναι αξιον· αλλ' εστιν αυτοις παρανομημα, μαλλον δε ασεβημα, και κατεγνωσαι το καινοτομηθεν. και δια τουτο ουδεις ουδε τολμα, κατα πολλην δε ειρηνην αυτοις ηρεμει τα δογματα. Quinctilian. Orat. Inst. II. c. 18. XII. c. 2. Athenaeus XIII. c. 6. Plutarchus de audiendis poetis. Laert. X. §. 6.

8) Cicero de Finib. II. c. 25. At coluit ipse amicitiam; quasi quis illum neget et bonum virum et comem et humanum fuisse.

suchte er Schüler auf. Nachdem er ohne bedeutenden Erfolg an mehrern Orten von Kleinasien dieses versucht hatte, begab er sich in seinem 36 oder 37 Jahre nach Athen, wo er, nach einigen fruchtlosen Bemühungen, durch eigne Anwerbungen und durch die Empfehlungen seiner auswärtigen Freunde einen zahlreichen Kreis von Schülern um sich her versammelte 9). Diese Schule bildete einen engen Bund, der viel Aehnlichkeit mit dem Pythagoräischen hatte, das abgerechnet, daß alles Schwärmerische entfernt, und alles auf einen frohen Lebensgenuß berechnet war. Daher gelang es Epikur, eine Verbindung unter seinen Schülern zu stiften, welche von viel längerer Dauer war, und als Beyspiel uneigennütziger Freundschaft selbst von den Gegnern des Epikurs gerühmt werden mußte 10).

Die Philosophie des Epikurs hatte übrigens viel Anlockendes für die Menschen, wie sie gewöhnlich sind. Ungeachtet fast alle Philosophen Griechenlands, vom Sokrates an, sich zum Zweck gemacht hatten, den Menschen den Weg zur wahren Glückseligkeit zu zeigen, so war doch dieser Weg mühsam und beschwerlich, und setzte eine fortgesetzte Ausbildung aller menschlichen Kräfte und Thätigkeiten, eine strenge Achtsamkeit auf sich selbst und eifrige Erfüllung der Pflicht voraus. Epikur lehrte einen weit bequemern, den Neigungen des sinnlichen Menschen behaglichern Weg, für welchen es gerade damals um so leichter seyn mußte, junge Leute zu gewinnen, da die Stoiker eben anfingen, eine strengere Moral zu lehren. Seine Philosophie begünstigte nicht allein die Neigung zum Vergnügen, sondern auch zur Gemächlichkeit, indem sie die ganze Bestimmung des Menschen in einen frohen Lebensgenuß

9) Diogenes Laert. X. §. 1. 15. Plutarchus εἰ καλως εἰρηται το λαθε βιωσας. p. 1128. E.

10) Cicero de Finib. I. c. 20. Diogen. Laert. X. §. 9, 10. Seneca Epistol. 79.

genuß setzte, und für diesen Zweck sehr wenige Kenntnisse als nothwendig erfoderte, ohne auf der andern Seite cynische Rohheit und Ungeselligkeit zu empfehlen. Kurz, Jünglinge und Männer, wenn sie nicht eine überwiegende Neigung zum geschäftigen Leben hatten, fanden in der Schule des Epikurs, die selbst nicht das weibliche Geschlecht abschreckte, alles vereiniget, was ihr Herz nur wünschen mochte. Hierzu gesellte sich noch der für seine Geselligkeit gestimmte Charakter des Stifters, seine Herzensgüte und sein anspruchloses, von Stolz entferntes Betragen gegen seine Schüler und Freunde, das freilich gewaltig mit dem Benehmen gegen fast alle Philosophen, die vor ihm und zu seiner Zeit lebten, contrastirt, aber nicht unerklärlich ist. Denn der Ehrgeiz, eine große Rolle zu spielen, und der Stifter einer philosophischen Schule zu seyn, war die gemeinschaftliche Quelle, aus welcher sowohl die Unduldsamkeit und Unerträglichkeit gegen jeden Widerspruch, gegen jede abweichende Meinung, seine Tadelsucht und der Hang, kein fremdes Verdienst anzuerkennen, als auch sein liebevolles freundschaftliches Benehmen gegen seine Anhänger floß. Es darf dabei auch auf der andern Seite nicht vergessen werden, daß dieser Mangel an Humanität in Beziehung auf seine Zeitgenossen, zum Theil mit durch die Verachtung veranlaßt wurde, welche ihm von diesen widerfuhr [11]).

Aus diesen und mehrern Ursachen glückte es dem Epikur, eine Schule zu stiften, welche durch die Zahl seiner Anhänger, die Dauer und die innere Einigkeit, sich vor allen

11) Cicero de Finib. I. c. 7. Et quod quaeritur saepe, cur tam multi sunt Epicurei: sunt aliae quoque causae, sed multitudinem hoc maxime allicit, quod ita putat dici ab illo, recta et honesta quae sint, ea facere ipsa per se laetitiam, id est voluptatem. Diogen. Laert. X. §. 9, 10.

allen andern gleichzeitigen auszeichnete. Hierin liegt aber auch zugleich der Grund, warum, ausser dem Stifter, noch weit weniger merkwürdige Männer, als in andern Schulen, sich eine Stelle in der Geschichte errungen haben. Denn keiner wich ein Haar breit von dem Lehrsystem des Stifters ab, und es wurde für ein Verbrechen gegen diesen, von ihnen als göttlich verehrten, Mann gehalten, anders zu denken, zu lehren und zu schreiben. Bei diesem freiwillig gewählten Geisteszwange, der nur noch die Freiheit ließ, das System mehr auszuschmücken, war kein Fortschritt für die Wissenschaft zu erwarten [12]).

Bei aller Kränklichkeit war Epikur doch ein sehr fruchtbarer und fleißiger Schriftsteller, mit dem Chrysipp in der Vielschreiberei zu wetteifern schien. Von allen seinen Schriften ist aber nichts mehr übrig, als drei Briefe, und eine Sammlung von Sätzen, welche den Kern seiner Philosophie ausmachen (κυριαι δοξαι) und daher von allen Epikuräern auswendig gelernt wurden [13]). Wenn diese Bruchstücke den Verlust der übrigen, welche, außer der Klarheit des Vortrags, doch keine solche Geistesausstattung erhalten hatten, als so viele andere verloren gegangene Werke der griechischen Denker [14]) nicht völlig ersetzen, so entschädigt uns dafür das Lehrgedicht des Lucrez, der mit so viel Klarheit, Bestimmtheit und Ausführlichkeit den theoretischen Theil der Philosophie des Epikurus bearbeitet hat, daß er nichts zu wünschen übrig läßt. Die Gedanken sind ganz aus Epikurs Schriften genommen, wie er selbst versichert

12) Diogenes Laert. X. §. 12. Cicero de Finib. II. c. 7.

13) Diogen. Laert. X. §. 13. Cicero de Finib. I. c. 5. 7.

14) Diogen. Laert. X. §. 13. Cicero de natura Deor. II. c. 17. Epicurus, homo non aptissimus ad jocandum minimeque resipiens patriam. De Finib. I. c. 5.

chert [15]), und können daher oft besser aus diesem Gedicht, als aus Diogenes verworrenen und nicht selten verdorbenen Compilation, geschöpft werden.

Epikur starb Olympiade 127,2 im 71 Jahre seines Alters, ohne daß er seiner religiösen Grundsätze wegen die geringste Anfechtung gehabt hätte, sehr bedauert von seinen Schülern und mehr als menschliches Wesen verehrt [16]).

Die Philosophie ist nach dem Epikur nichts anders, als das Bestreben durch Vernunft Glückseligkeit zu bewirken, oder eine Anweisung zur Glückseligkeit [17]). Diese Erklärung ist ein Folgesatz aus seinen Grundsätzen über den Endzweck des Menschen, und er steht und fällt mit denselben.

Der Haupttheil seiner Philosophie ist daher der praktische, der von dem letzten Zweck des Menschen, und den Mitteln handelt, denselben zu realisiren. Diese Erkenntniß, und was mit ihr im Zusammenhange stehet, hat allein Werth für den Menschen, alle übrigen sind zwecklose

15) Lucret. III, v. 14 seq.
Tu pater et rerum inventor: tu patria nobis
Suppeditas praecepta tuisque ex, Inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia libant,
Omnia nos ibidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita.

16) Diogen. Laert. X. §. 15. Cicero Epistol. ad Diverf. XIII. 1.

17) Sextus Empiricus adverf. Mathemat. XI. §. 169. και δια τουτο Επικουρος μεν ελεγε την Φιλοσοφιαν ενεργειαν ειναι, λογοις και διαλογισμοις τον ευδαιμονα βιον περιποιουσαν.

Beschäftigungen. Die Moral ist also dem Epikur der wichtigste und einzige Gegenstand der Philosophie, und nur um des letzten Zwecks, der Glückseligkeit willen, erhielt die Naturwissenschaft und Logik eine Stelle in der Philosophie. Die erste, um den Menschen von aller Furcht vor übersinnlichen Wesen und ängstlicher Erwartung eines Zustandes nach diesem Leben zu befreien, die zweite, um ihn vor Irrthum in Rücksicht auf äußere Gegenstände zu bewahren. Um deswillen war die Logik, die wenige Sätze unter dem Namen der Kanonik enthielt, nur ein Anhang der Physik. Allen übrigen Wissenschaften und Kenntnissen, welche nach seiner Ansicht nichts zur menschlichen Glückseligkeit beitragen, selbst der Mathematik, wurde aller Werth abgesprochen [18].

In allen diesen Theilen gehört dem Epikur sehr wenig eigenthümlich. Die Ansicht von dem Menschen, seiner Natur und Bestimmung, von der Natur der Glückseligkeit, diese ist sein Eigenthum, wenigstens zum Theil, weil in vielen Systemen, z. B. des Demokrit, der Cyrenaiker, ja selbst der mehrsten Sokratiker, Behauptungen liegen, welche mit einigen Modificationen auf dieselbe Ansicht leiten. Alle übrigen Sätze, womit er den Umriß seines Systems ausfüllte, sind größtentheils alle entlehnt. Vorzüglich nahm er viele Behauptungen Demokrits über die Natur,

18) Seneca Epistol. 89. Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem, rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de judicio et regula veri appellant, alio nomine rationalem induxerunt, sed eam accessionem esse naturalis partis existimant. Diogen. Laert. X. §. 24 – 31. σιωπασι μεντοι το κανονικον ὁμου τῳ Φυσικῳ συνταττειν.

Natur, einige etwas verändert und modificirt, in sein Lehrsystem auf, so sehr er auch diesen Naturforscher nicht immer auf die glimpflichste Art bestritt und zu widerlegen suchte [19].

Da Epikur so viel fremdes Eigenthum entlehnte, so vieles daran veränderte, und dem Bedürfniß der Zeit, wie er sich dasselbe dachte, anpaßte, so entspringt daraus in seinem System ein gewisser Mangel an Einheit und Consequenz, und er vermehrte diesen Uebelstand noch dadurch, daß er die Körperwelt sich gerade nur so als wirklich dachte, als er sie sich zum Behuf seines Glückseligkeitssystems denken mußte, und daher sich Fictionen und Hypotheſen erlaubte, ohne nur im geringsten auf Gründe bedacht zu seyn, wodurch dieses Verfahren gerechtfertiget werden konnte, oder den Widerspruch zu heben, der daraus entsprang, daß er seine Moral auf physische Grundsätze baute, und auf der andern Seite annahm, das Physische müsse sich nach dem Moralischen, wie er es sich dachte, richten.

Wir wenden uns nun zur Darstellung des Epikureismus selbst, und werden die Ordnung befolgen, daß wir zuerst sein Moralsystem, dann seine Naturwissenschaft vortragen, und mit derselben die Kanonik verbinden. Diese Ordnung entspricht nicht nur dem Gedankensystem seines Urhebers, sondern leistet auch den Vortheil, daß es das Verständniß und die Würdigung desselben befördert, wenn wir auf diese Art die Entwickelung seiner Gedanken verfolgen.

---

19) Cicero de Finib. I. c. 6., de natura Deor. I. c. 26. Atqui si haec Democritea non audisset, quid audierat? quid est in physicis Epicuri non a Democrito?

Ethik des Epikurs.

Alle Moralsysteme der Griechen gingen von der Untersuchung über das höchste Gut aus. Durch diese Forschungen war das Resultat zwar hervor gegangen, welches mit dem moralischen Bewußtseyn jedes Menschen übereinstimmte, daß Tugend und Glückseligkeit das höchste Gut und die Bestimmung des Menschen ausmachen. Nur konnten sich die Philosophen nicht darüber vereinigen, wie das Verhältniß zwischen beiden zu denken sey; ob Tugend der Glückseligkeit, oder diese der Tugend untergeordnet, ob Tugend die wirkende Ursache oder das Mittel zur Tugend sey. Da dieser wichtige Punct, selbst in denjenigen Systemen, welche der Wahrheit am nächsten kamen, nicht entschieden war, und nach den theoretischen Principien, die man bei dieser Untersuchung befolgte, nicht wohl aufs Reine gebracht werden konnte, so war es kein Wunder, wenn Philosophen, die in das Heiligthum nicht eingehen konnten, für das Primat der Sinnlichkeit entschieden, deren Fodrungen so lebhaft und dringend sprachen. Auf der andern Seite aber war das moralische Bewußtseyn schon so weit entwickelt, die Urtheile der praktischen Vernunft kündigten sich durch dasselbe so laut und unwiderstehlich an, und sie waren durch die Forschungen mehrerer Philosophen zu sehr aufgehellet, als daß es ein Philosoph hätte wagen können, über die moralische Natur des Menschen ganz hinweg zu sehen. Es blieb also kein anderer Weg übrig, als ein gewisses Coordinationssystem zu versuchen, in welchem das Interesse der Vernunft und Sinnlichkeit mit einander ausgeglichen wurde. Widersprüche und Inconsequenzen sind bei allen diesen Systemen unvermeidlich, und können oft selbst mit aller Kunst nicht verdeckt werden. Dieses ist auch der Fall mit dem epikureischen Moralsystem.

Die Frage: worin besteht das höchste Gut, wovon auch Epikur ausgehet, beantwortet er ohne tief eindringende Untersuchung der menschlichen Natur, vorzüglich ihren

ihrer moraliſchen Seite. Er befragt nur den Menſchen als ſinnliches vernünftiges Weſen, inſofern er außer der Vernunft mit allen thieriſchen Weſen die Sinnlichkeit gemein hat, und die Frage lautet nun ſo: wonach ſtreben alle thieriſche Weſen? Die Erfahrung giebt die Antwort: nach Vergnügen und Entfernung des Schmerzes. Und darin beſteht nun, nach dem Epikur, auch für den Menſchen das höchſte Gut, weil in dem Zuſtande des Vergnügens jedes beſeelte Weſen befriedigt iſt, und nichts weiter begehret [20]).

Ungeachtet mehrere Philoſophen ſich für das Vergnügen als das höchſte Gut erkläret hatten, ſo waren doch von andern, welche mehr die vernünftige Natur und die Würde des Menſchen in Betrachtung zogen, wichtige Einwürfe dagegen gemacht worden, und überhaupt der moraliſche Senſualismus in ſo böſen Ruf gekommen, daß Epikur nicht wagen konnte, das Vergnügen ſchlechthin als

20) Diogen. Laert. X. §. 137. αποδειξει δε χρηται του τελος ειναι την ηδονην, τω τα ζωα, ἁμα τω γεννηθηναι, τη μεν εναρεσκεισθαι, τω δε πονω προσκρουειν φυσικως και χωρις λογου. αυτο παθως ουν φευγομεν την αλγηδονα. Cicero de Finib. I. c. 9. 10. Ungeachtet Epikur nur allein auf das bloße Gefühl und den Naturtrieb ſein ganzes Syſtem bauete, ſo ſahen doch einige ſeiner Schüler ein, daß dieſer Beweis für einen Satz, der von ſo vielen andern Philoſophen angefochten wurde, nicht hinreichend ſey. Man müſſe es nicht als bloßes Factum betrachten, ſondern Gründe der Vernunft zu Hülfe nehmen. Cicero, der dieſes de Finib. I. c. 9. anführt, macht uns aber weder dieſe Epikureer, noch ihre Beweiſe namhaft, wenn ſie ſich nicht mit einer bloßen Vertheidigung gegen Einwürfe und Mißdeutungen begnügten, wie Torquatus beim Cicero.

Grundsatz der Moral aufzustellen, sondern dasjenige, das er dafür erkannte, erst näher bestimmen mußte. Denn er gab zu, daß es Arten des Vergnügens gebe, welche durch ihre Folgen nachtheilig sind, und daß diese aus dem letzten Zweck des Menschen ausgeschlossen werden müssen [21]).

Es giebt nämlich zweierlei Arten des Vergnügens, die eine, wenn das Gemüth angenehm afficirt wird, die zweite, wenn die Seele, ohne durch angenehme oder unangenehme Gefühle bewegt zu werden, in dem Zustande der Ruhe oder Zufriedenheit ist. Das erste nennt Epikur ἡδονη εν κινησει, das zweite ἡδονη καταστηματικη [22]). Man könnte die eine Art das Vergnügen des bewegten, die zweite, des ruhigen Gemüths nennen.

Epikurus rechnet nun zwar beide Arten zur Glückseligkeit, doch so, daß er der zweiten einen Vorzug zugesteht [23]). Der Zustand der Schmerzlosigkeit ist das letzte Ziel alles Bestrebens. Wenn eine Begierde auf den höchsten Grad gestiegen ist, daß sie Befriedigung dringend fodert, so entsteht in der Seele ein unangenehmes Gefühl; wird die Begierde gestillt, so entspringt das Vergnügen, und daraus ein Zustand der Ruhe, in welchem die Seele nichts mehr wünschet, also vollkommen beglückt ist [24]).

Dieser

21) Diogen. Laert. X. §. 129.

22) Diogen. Laert. X. §. 136.

23) Diogen. Laert. X. §. 136. ἡ μεν γαρ αταραξια και ατονια καταστηματικαι εισιν ἡδοναι· ἡ δε χαρα και ευφροσυνη κατα κινησιν ενεργεια βλεπονται.

24) Diogen Laert. X. §. 128. τουτου γαρ χαριν απαντα πραττομεν, ὁπως μητε αλγωμεν, μητε ταρ-

Dieser Zustand ist auch das Höchste, welches kein Vergnügen übersteigen kann. Alle Veränderung in demselben betrifft nicht den Grad, sondern nur die Art und Weise des Vergnügens [25]). Auch ist die Schmerzlosigkeit, wie es scheint, dem Epikur gleichsam die Basis, die Hauptbedingung der Glückseligkeit, wie schon die Benennung, mit welcher er diese Art des Vergnügens bezeichnet, an den Tag leget.

Daher hatte auch Epikur eine andere Formel für das höchste Gut, nehmlich keinen Schmerz empfinden, welches ihm gleichbedeutend war, mit dem das höchste Vergnügen empfinden. Epikur deutete dadurch den vollkommenen Zustand der Seele und des Körpers an [26]).

ταραβωμεν. ὁταν δε ἁπαξ τουτο περι ἡμας γενηται, λυεται πας ὁ της ψυχης χειμων, ουκ εχοντες του ζωου βαδιζειν ὡς προς ενδεον τι, και ζητειν ἑτερον, ᾧ το της ψυχης και του σωματος αγαθον συμπληρωθησεται. τοτε γαρ ἡδονης χρειαν εχομεν, ὁταν εκ του μη παρειναι την ἡδονην αλγωμεν· ὁταν δε μη αλγωμεν, ουκετι της ἡδονης δεομεθα. και δια τουτο την ἡδονην ἀρχην και τελος λεγομεν ειναι του μακαριως ζην.

25) Diogen. Laert. X. §. 139. ὁρος του μεγεθους των ἡδονων, ἡ παντος του αλγουντος ὑπεξαιρεσις. §. 144. ουκ επαυξεται ἡ ἡδονη εν τῃ σαρκι, επειδαν ἁπαξ το κατ' ενδειαν αλγουν ἐξαιρεθῃ, αλλα μονον ποικιλλεται.

26) Diogen. Laert. X. §. 131. ὁταν ουν λεγωμεν ἡδονην τελος ὑπαρχειν, ου τας των ασωτων ἡδονας και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν — αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνεἰροντες. Cicero de Finib. I. c. 11.

Uebrigens theilt Epikur das Vergnügen, so wie den Schmerz, in körperlichen und geistigen, und behauptet, daß Lust und Unlust des Geistes die überwiegendere sey, weil der Körper nur von dem gegenwärtigen Schmerz und Vergnügen, die Seele aber auch von dem vergangenen und künftigen afficirt werde [27]).

Da das Vergnügen entspringt, wenn eine Unlust gehoben wird, welche aus einem Bedürfniß entstanden ist, so theilt Epikur die Begehrungen in natürliche und nothwendige, natürliche und nicht nothwendige und endlich in solche, welche weder natürlich noch nothwendig sind, deren Gegenstand bloß in der Meinung besteht. Die ersten sind diejenigen, welche Schmerz erregen, wenn sie auf den höchsten Grad gestiegen sind, und deren Befriedigung eben dadurch, daß die Unlust weggenommen wird, Vergnügen erzeugt. Wird aber durch die Befriedigung eines Begehrens kein unangenehmes Gefühl weggeschaft, sondern nur eine neue Art von Lust an die Stelle der andern hervorgebracht, so ist es eine bloß natürliche, keine nothwendige Begierde [28]).

An sich ist kein Unterschied zwischen den verschiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Jedes Vergnügen ist, wenn man bloß bei demselben stehen bleibt, ein Gegenstand des Begehrens, ein Gut, so wie jeder Schmerz ein Uebel ist. Nur das, was auf beide Zustände folgt und sie begleitet, macht einen Unterschied. Aus einem Vergnügen kann ein größeres Mißvergnügen, und aus einem Mißvergnügen ein größeres Vergnügen entspringen [29]).

Daher

Gellius Noct. Attic. IX. c. 5. σαρκος ευσαρξις καταστημα.

27) Diogen. Laert. X. §. 136.

28) Diogen. Laert. X. §. 149.

29) Diogen. Laert. X. §. 141. συστημα ἡδονης καθ'

Daher ist es nöthig, die Arten des Angenehmen und Unangenehmen zu wählen, beides gegen einander abzuwägen, um daraus die größte Summe des Angenehmen zu wählen, oder sich in den Zustand zu versetzen, wo es dem Körper und der Seele wohl ist. Hier tritt das Geschäft der Vernunft ein, hier ist der Entstehungsgrund der Tugenden 30).

Die Tugend hat keinen Werth an sich ohne Rücksicht auf ihre Folgen. Denn es ist die Eigenschaft eines vernünftigen Wesens, nichts ohne Zweck zu wollen; sondern sie ist nur darum begehrungswerth, weil sie zur Erlangung der Glückseligkeit eine nothwendige Bedingung ist. Dahin gehört vorzüglich Einsicht und Klugheit (Φρονησις), welche die Natur der angenehmen und unangenehmen Empfindungen erforscht und bestimmt, was man zu wählen und zu meiden hat. Sie befreiet von aller Furcht, giebt wahre Beruhigung in Ansehung des Zufalls und des Schicksals, indem sie lehret, daß wir einiges dem Glück verdanken, daß hingegen auch vieles von uns selbst abhängt; sie überzeugt uns endlich, daß der Zweck der Natur durch leicht anzuschaffende Mittel erreichbar sey, daß alles Uebel entweder von kurzer Dauer,

καθ' ἑαυτην κακον. αλλα τα τινων ἡδονων ποιητικα πολλαπλασιους επιφερει τας σχλησεις των ἡδονων. 129.

30) Diogen. Laert. X. §. 129. ει τα ποιητικα των περι τους ασωτους ἡδονων ελυε τους Φοβους της διανοιας, τους τε περι μετεωρων και θανατου και αλγηδονων· ετι τε το περας των επιθυμιων εδιδασκεν αν, και ουκ αν ποτε ειχομεν ὁ, τι μεμψαιμεθα αυτοις, πανταχοθεν εισπληρουμενοις των ἡδονων, ὡς ουδαμοθεν ουτε το αλγουν, ουτε τι λυπουμενον εχουσιν, ὁπερ εξι το κακον.

Dauer, oder von geringem Grade sey. Aus dieser Lebensklugheit entspringen alle übrigen Tugenden. Die Mäßigkeit setzt uns in den Stand, nicht jede Begierden sogleich zu befriedigen, nicht jedem Vergnügen nachzujagen, und jeden Schmerz zu fliehen. Sie lehret, daß die nothwendigen Begehrungen leicht zu befriedigen sind, daß man vieles entbehren, und mit wenigem zufrieden seyn könne [31]).

Das Recht der Natur besteht in den Verträgen, welche des Nutzens wegen geschlossen werden, daß keiner dem andern Schaden zufüge, aber auch nicht von andern Schaden erleide. Ausser diesen Verträgen giebt es kein Recht der Natur noch Gerechtigkeit. Daher ist Recht und Unrecht nur bei denen Wesen und bei denen Nationen möglich, welche solche Verbindungen mit einander eingehen können [32]). — Das allgemeine Recht ist dasjenige, was allen und jeden für ihr Beisammenleben nützlich ist. Nach Verschiedenheit der Zeit- und Ortumstände aber ist es natürlich, daß nicht einem eben das recht ist, was dem andern recht ist. Ueberhaupt aber giebt es kein anderes Merkmal des Rechts, sowohl in Gesetzen als Verträgen, als der Nutzen für das gesellige Leben [33]). Hieraus

31) Diogen. Laert. X. §. 138. δια δε την ἡδονην και τας αρετας δειν αἱρεισθαι, ου δι' αὐτας, ὡσπερ την ἰατρικην δια την ὑγιειαν. §. 130. 132. 133.

32) Diogen. Laert. X. §. 150. ουκ ην τι καθ' ἑαυτο δικαιοσυνη, αλλ' η εν ταις μετ' αλληλων συνροφαις, καθ' ὁπιλικους δη ποτε εδει τοπους συνθηκην τινα ποιεισθαι ὑπερ του μη βλαπτειν η βλαπτεσθαι. — το της Φυσεως δικαιον εστι συμβολον του συμφεροντος, εις το μη βλαπτειν αλληλους μηδε βλαπτεσθαι.

33) Diogen. Laert. X. §. 151. κατα μεν το κοινον, πασι το δικαιον το αυτο· (συμφερον γαρ τι ην εν

aus folgerte Epikur die Veränderlichkeit des Rechts, wenn ein Gesetz oder ein Vertrag wegen veränderter Umstände nicht mehr den beabsichtigten Nutzen schaffe, oder wenn es überhaupt der Erwartung nicht entspreche 34).

Der Grund zur Beobachtung des Rechts, keinen Menschen zu beleidigen, ist der Nutzen. Nach diesem Grundsatze würde aber kein Unterschied zwischen Recht und Unrecht seyn, sobald der Vortheil sich für das eine oder das andere erklärte. Wirklich behauptete Epikur, daß Unrecht an sich kein Uebel sey, sondern es nur durch die Besorgniß werde, es möchte den gesetzten Richtern nicht verborgen bleiben. Denn es könne Niemand sich die Gewißheit verschaffen, daß eine That, welche gegen Verträge laufe, wenn sie auch lange Zeit verborgen geblieben, nicht endlich einmal noch vor dem Tode entdeckt werde 35). Darum ist der Gerechte unter allen Menschen am meisten von aller Unruhe und Besorgniß befreiet 36).

Tugend ist also in dem Epikureischen System nichts anders, als Mittel zur Glückseligkeit, und er stellte daher den Grundsatz auf: Ohne Klugheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit kann man nicht glückselig leben, und wer klug, sittlich und gerecht ist, ist auch nothwendig glückselig. Tugend und Glück-

εν τη προς αλληλους κοινωνια) κατα δε το ιδιον χωρας και ὁσων δηποτε αιτιων ου πασι συνεπεται το αυτο δικαιον ειναι.

34) Diogen. Laert. X. §. 152, 153.

35) Diogen. Laert. X. §. 151. ἡ αδικια ου καθ' ἑαυτην κακον, αλλ' εν τῳ κατα την ὑποψιαν φοβῳ, ει μη λησει ὑπερ των τοιουτων εφεξηκοτας κολαζας.

36) Diogen. Laert. X. §. 144. ὁ δικαιος αταραχοτατος· ὁ δ' αδικος, πλειστης ταραχης γεμων.

Glückseligkeit sind unzertrennlich mit einander verbunden [37]).

Doch auch die Tugend ist noch nicht hinlänglich, die Glückseligkeit zu begründen und zu sichern. Es ist daher noch eine andere Ruhe des Gemüths erfoderlich, welche die Folge von gewissen Ueberzeugungen ist. Wenn nehmlich ein Mensch in steter Furcht schwebet, wegen der unendlichen Macht der Gottheit; wenn er befürchten muß, den Unwillen desselben sich zuzuziehen; wenn er den Glauben an andere höhere Wesen hat, welche in den Weltlauf einwirken; wenn er die Fortdauer seiner Seele glaubt, und daher über den Zustand derselben nach seinem Tode unruhig ist: so kann er sich keinen ruhigen Genuß der Glückseligkeit versprechen. Dagegen kann nur eine richtige Kenntniß der Natur Hülfe gewähren, und um deswillen ist allein das Studium der Naturkunde nothwendig [38]).

Dieses

37) Diogen. Laert. X. §. 140. ουκ εστιν ηδεως ζην, ανευ του Φρονιμως και καλως και δικαιως· ουδε Φρονιμως και καλως και δικαιως ανευ του ηδεως· §. 138. και αχωριστον της ηδονης την αρετην μονην, τα δ' αλλα χωριζεσθαι. Cicero de Finib. I, c. 18.

38) Diogen. Laert. X. §. 142. ει μηδεν ημας αι περι των μετεωρων υποψιαι ηνωχλουν, και αι περι θανατου, μηποτε προς ημας, — ουκ αν προσεδεομεθα Φυσιολογιας. ουκ ην δε τον Φοβουμενον υπερ των κυριωτατων λυειν, μη κατειδοτα τις η του συμπαντος Φυσις, αλλ' υποπτευομενον τι των κατα τους μυθους. ωστε ουκ ην ανευ Φυσιολογιας ακεραιας τας ηδονας απολαμβανειν.

Dieses Glückseligkeitssystem des Epikurus unterscheidet sich von dem Cyrenaischen nur in zwei Puncten. Erstens. Epikur setzt die Glückseligkeit mehr in dem angenehmen Zustand des Gemüths, welcher aus der Abwesenheit aller unangenehmen Empfindungen und aus der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse entsteht, die Cyrenaiker hingegen mehr in den einzelnen angenehmen Gefühlen und Bewegungen des Gemüths 39). (Man vergleiche 2 Band S. 113, 114.) Zwar kommen auch Behauptungen vor, welche dem Cyrenaischen System völlig entsprechen, z. B. er wisse nicht, was man gut nennen solle, wenn man das Vergnügen des Gaumens, des Geschlechtstriebes, des Gehörs und der schönen Gestalten wegnehme 40). Cicero führt diesen Gedanken aus Epikurs Abhandlung vom letzten Zwecke, Diogenes aber als eine dem Epikur angedichtete Verläumdung an. Indessen beklagt sich schon Epikur in dem Briefe an Menöceus, daß ihm einige, aus Mißverstand oder Unwissenheit, die Behauptung beigelegt hätten, als setze er den Zweck des Menschen in die Befriedigung aller Lüste 41), und

39) Diogen. Laert. X, §. 136. διαφερεται δε προς τους Κυρηναϊκους περι της ηδονης, οι μεν γαρ την καταστηματικην ουκ εγκρινουσι, μονην δε την εν κινησει· ὁ δε αμφοτεραν.

40) Diogen. Laert. X. §. 6. εν τε τω περι τελους γραφειν ουτως· ου γαρ εγωγε εχω τι νοησω τ' αγαθον, αφαιρων μεν τας δια χυλων ηδονας, αφαιρων δε και τας δι' αφροδισιων, και τας δι' ακροαματων, και τας δια μορφης. Cicero Tuscul. Quaestion. III. c. 18. Athenaeus XII, 12.

41) Diogen. Laert. X. §. 131. ὁταν ουν λεγωμεν ηδονην τελος υπαρχειν, ου τας των ασωτων ηδονας και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν, ως τι-

νες

und daraus muß man schließen, daß es doch Stellen in seinen Schriften müsse gegeben haben, welche jene falsche Auslegung veranlassen konnten. Cicero erwähnt auch mit keiner Sylbe des Umstandes, daß die angeführte Schrift unächt, oder von andern dafür gehalten worden sey; vielmehr nennt er sie die Hauptschrift für das Moralsystem des Epikurs. Wenn nun diese Behauptung wirklich vom Epikur herrührt, wie es wenigstens höchst wahrscheinlich ist, (denn die Zweifel des Diogenes entspringen offenbar aus dem allzudeutlichen Bestreben, diesen Mann nur von einer schönen Seite darzustellen) so lassen sich nur zwei Wege denken, diesen Ausspruch mit den übrigen zu vereinigen. Entweder hat Epikur die letzte Behauptung in einer frühern Schrift aufgestellt, und erst, nachdem sie vielfältig angegriffen worden, sie durch eine andere Erklärung vom höchsten Gute zurückgenommen. Oder sollte diese Hypothese nicht annehmlich scheinen, so bleibt noch der Versuch übrig, ob beide Behauptungen nicht schon an sich bestehen können. Und dies scheint wirklich der Fall zu seyn. Das höchste Gut besteht nach dem Epikur nehmlich in dem behaglichen Zustande der Seele und des Gemüths, dieser Zustand entsteht durch die Befriedigung der natürlichen Begierden, insofern durch diese ein unangenehmer Zustand aufgehoben, und dadurch die Seele in den Zustand des Wohlseyns versetzt wird. Daher behauptete Epikur auch mit seinen Schülern, alles geistige Vergnügen, alle geistige Unlust entspringe aus der Lust und Unlust des Körpers 42). Die zweite Behauptung drückt also die angenehmen

νες αγνοουντες και ουχ ὁμολογουντες, η κακως εκδεχομενοι, νομιζουσιν, αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα, μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες.

42) Cicero de Finib. I. c. 17. Animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus

nehmen Afficirungen aus, welche als Mittel zu dem oberſten Gute betrachtet werden müſſen.

Der Unterſchied des Epikureiſchen Syſtems von dem Cyrenaiſchen kommt alſo darauf zurück, daß Epikur die einzelnen angenehmen Empfindungen nicht als Zweck, ſondern als Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, die Cyrenaiker hingegen, die angenehmen Empfindungen als den letzten Zweck des Menſchen, und nur um dieſer willen die Glückſeligkeit, als die Summe derſelben, für begehrungswerth halten; eine Abweichung, welche in der Anwendung nicht ohne Folgen iſt.

Zweitens. Ein anderer Unterſcheidungspunct betrifft den Werth des körperlichen und geiſtigen Vergnügens und Schmerzens. Epikur ſetzt das Geiſtige, der Dauer und Extenſion wegen, über das Körperliche, die Cyrenaiker aber nahmen das umgekehrte Verhältniß an [43]). Dieſer Unterſchied ſinkt aber bis

tatibus et doloribus — quanquam autem et laetitiam nobis voluptas animi et moleſtiam dolor afferat: eorum tamen utrumque et ortum eſſe a corpore et ad corpus referri, nec ob eam cauſam non multo maiores eſſe et voluptates et dolores animi quam corporis. — Deinde paulo infra: Saepe quaeſivi, inquit, ex iis, qui appellantur ſapientes, quid haberent, quod in bonis relinquerent, ſi illa detraxiſſent, niſi ſi vellent voces inanes fundere: nihil ab his potui cognoſcere, qui ſi virtutes ebullire volent et ſapientias, nihil aliud dicent, niſi eam viam, qua efficiantur eae voluptates, quas ſupra dixi.

43) Diog. Laert. X. §. 137. ἐπὶ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς διαφέρεται· οἱ μὲν γὰρ, χείρους τὰς σωματι-

bis zur Unbedeutendheit herab, wenn man erwägt, daß der Grund der geistigen Lust und Unlust, nach dem Epikur, in dem Körper liegt.

Uebrigens folgt daraus eben so wenig, daß Epikur die Wollust in aller Ungebundenheit und Zügellosigkeit in Schutz genommen habe, als daß er moralische Glückseligkeit, etwa Zufriedenheit in Beziehung auf sittliche Gesinnung, unter seiner Gemüthsruhe verstanden habe. Das letzte wird sich in dem zweiten Theile seiner Philosophie ausweisen. Das erste ist zwar die Auslegung mehrerer seiner Schüler, und die Hauptsätze dieses Systems sind zu wenig bewiesen, als daß es nicht anders gedeutet werden könnte, zumal in einer Sache, worin nicht die Vernunft sondern die Neigung die erste Stimme hat; allein Epikur war weit entfernt ein zügelloses Leben zu billigen, er wollte nur, daß die Menschen als vernünftige Wesen glückselig leben sollten, und gab dazu Vorschriften, denen selbst Cicero und Seneca nicht ihren Beifall versagen konnten 44). Darum ist aber sein System um nichts haltbarer, man mag es von der psychologischen oder moralischen Seite betrachten.

Wenn auch in psychologischer Rücksicht die Voraussetzung, worauf sich alles stützt, daß es keinen Mittelszustand zwischen Lust und Unlust giebt, daß daher das Aufhören des Schmerzens ein Uebergang in den Zustand der Lust sey, ob sie gleich nicht bewiesen ist, vertheidiget werden könnte, so ist doch die Behauptung, daß der Zustand, wo man keinen Schmerz empfindet, ein Zustand der

κας αλγηδονας λεγουσι των ψυχικων — ὁ δε τας ψυχικας. Dasselbe muß auch von dem Vergnügen gelten. Cicero de Finib. I. c. 17.

44) Cicero Tuscul. Quaestion. III. c. 20. Seneca de vita beata c. 13.

der höchsten Lust sey, ganz falsch. Keine Lust empfinden, ist noch nicht dem Zustande der wirklichen Lust gleich zu setzen, und keinen Schmerz empfinden, mag in Vergleichung mit wirklicher Unlust ein wünschenswerther Zustand seyn, wirkliche Lust ist es nicht, geschweige denn der höchste Grad derselben 45). Wahrscheinlich wollte Epikur dem Cyrenaischen System das Anstößige nehmen, welches so viele Männer von gesunden Grundsätzen empörte. Allein es ist ihm bloß gelungen die äußere Gestalt desselben etwas zu verbessern, ohne ihm mehr moralischen Gehalt zu geben. Die Gebrechen des Epikureischen Systems in moralischer Rücksicht sind zu einleuchtend, als daß sie einer besondern Anführung bedürften. Nur das ist an ihm, als System betrachtet, zu loben, daß Epikur in ihm größtentheils Consequenz beobachtet, daß er manches offener gestehet, was andere würden zu verbergen gesucht haben.

Durchgängige Consequenz vermißt man indessen doch. Ungeachtet das System Vorschriften enthält, die nur auf einen angenehmen Lebensgenuß berechnet sind, denen nichts als Selbstliebe zum Grunde liegt, so kommen doch auch, wiewohl selten, Gedanken vor, welche einen edlern Ursprung verrathen, und mit dem Geiste seines Systems in Widerspruch stehen, z. B. es ist besser, mit Vernunft unglückselig, als ohne Vernunft glückselig zu seyn; der Weise ist auch unter der Folter glückselig 46). Aber nur Consequenz war es, welche machen konnte, daß Epikur den Widerspruch seiner Grundsätze mit dem moralischen Bewußtseyn nicht wahrnehmen konnte. Ueberzeugt, daß alle Erkenntniß empirisch ist, und daß der Mensch alle Data zu derselben aus den Eindrücken der Sinne empfängt, mußte

45) Cicero de Finib. II. c. 6. 7.

46) Diogen. Laert. X. §. 135. Cicero Tuscul. Quaest. II. c. 7.

er auch alle moralische Begriffe und Grundsätze aus derselben Quelle ableiten. Er nahm daher den Menschen, wie er in der Erfahrung erscheint, als sinnliches vernünftiges Wesen, dessen Neigung auf Glückseligkeit gerichtet ist, und von keiner andern Richtschnur weiß, als die vollkommenste Befriedigung dieses Naturgesetzes. Die Bedingungen derselben sind die größtmöglichste Summe von angenehmen Empfindungen, der höchste Grad derselben, verbunden mit der größten Dauer. Ein Zustand, welcher alles dieses vereiniget, ist Seligkeit, das Loos der göttlichen Natur. Dem Menschen ist eine niedere Stufe derselben beschieden, die ihn aber dennoch vollkommen beglückt. Das vorzüglichste Moment, worauf Epikur siehet, ist die Dauer, die Entfernung aller unterbrechenden unangenehmen Empfindungen, und die Verlängerung der angenehmen Gefühle. Darum ist seine praktische Philosophie mehr auf den bleibenden Zustand, als auf die einzelnen Gefühle selbst berechnet 47).

Die Glückseligkeit, welche Epikur als das letzte Ziel des Menschen betrachtet, ist daher kein Werk des bloßen Glücks, bei welchem sich der Mensch leidend verhält; er muß sich seine Glückseligkeit selbst hervor bringen, durch den Gebrauch seiner Vernunft. Ein Mensch, der seine Glückseligkeit sich selbst verdankt, ist eben darum auch weniger von dem Schicksal abhängig 48). Darin bestehet, nach Epikur, die **Freiheit des Menschen, in der Unabhängigkeit von dem Einfluß zwingender Naturkräfte.** Um sie zu begründen und begreiflich

47) Diog. Laert. X. §. 121.

48) Diogen. Laert. X. §. 144. *βραχεια σοφιν τυχη παρεμπιπτει· τα δε μεγιστα και κυριωτατα ὁ λογισμος διοικησε, και κατα τον συνεχη χρονον του βιου διοικει και διοικησει.*

lich zu machen, nahm er eine Unbegreiflichkeit an, daß alle Atomen von dem Gesetz ihrer Bewegung, der Schwerkraft, nur etwas weniges abweichen, ohne daß diese Abweichung einem andern Gesetz unterworfen sey. Sein Versuch, Freiheit zu beweisen, ist ein Beweis mehr, daß nur die Verkennung der Sphäre des Verstandes diese Speculationen erzeugen konnte. Die Freiheit auf solche Gründe stützen, ist so gut, als keinen Begriff von der Freiheit selbst haben.

Es ist endlich noch ein auffallender Beweis von der innern Inconsistenz dieses Moralsystems, daß Epikur, ungeachtet er die Glückseligkeit als das höchste Gut und als das einzige Ziel alles Strebens des Menschen betrachtete, dennoch die Glückseligkeit wieder so herabsetzt, daß es in den Augen jedes Vernünftigen nicht der Mühe werth scheinen müßte, sich um den Besitz derselben zu bemühen. Wenn er zeigen will, daß die Welteinrichtung nicht von einer Intelligenz sondern von dem Zufalle herrühre, so schildert er den Menschen als ein so elendes, schwächliches und zerbrechliches Wesen, das bei seiner Geburt durch Weinen sein künftiges Elend bejammere, und stets im Kampfe mit der stiefmütterlichen Natur kaum seine kümmerliche Existenz erringen könne; als ein Wesen, dem nur aus Thorheit Lust nach Verlängerung des Lebens anwandeln könne, weil dieses ein ewiges Einerlei darbiete 49).

Physiologie.

Es ist für den sinnlichen Menschen, der nichts Höheres kennt, als Genuß, nichts lästiger, als die Stimme

49) Lucret. V. v. 200—235. III. v. 855—984.

des Gewissens, welche sich oft mitten in dem berauschenden Vergnügen vernehmen läßt, und ihn an seine Unterwürfigkeit an einen obersten Richter und Vergelter erinnert. Diese Störungen werden desto beängstigender, wenn sich diese Furcht nicht allein aus den Regungen des Gewissens, sondern auch aus Aberglauben und Mangel an aufgeklärten Begriffen herschreibt.

Nicht anders dachte Epikur. Er betrachtete den Glauben an eine weltregierende Gottheit und an ein künftiges Leben als Hindernisse der Glückseligkeit, und seine Naturlehre ist darauf berechnet, diesen Stein des Anstoßes aus dem Wege zu räumen, den Menschen von dem lästigen Gedanken an Gott und Fortdauer zu befreien, indem er zu beweisen sucht, daß die Welt durch zufällige Verbindung der Atomen entstanden, daß die Götter als selige Wesen um keine Weltregierung sich bekümmern, und die Seele des Menschen materiell und mit dem Körper zerstörbar sey 50).

Die Grundlage der Naturlehre ist von Democritus entlehnt, nur weiter ausgeführt, und mit einigen Sätzen vermehrt, welche das Bedürfniß, andere Behauptungen zu gründen, nothwendig machte. Wenn man diese Sätze, welche nicht in dem Systeme liegen, sondern zu demselben hinzugefügt worden sind, wegrechnet, so kann man ihm einen gewissen Zusammenhang, so wie dem ganzen Lehrgebäude in Beziehung auf das Verhältniß des Theoretischen und Praktischen, Consequenz nicht absprechen. Auf die Frage: mit welchem Fug und Recht das Theoretische dem Praktischen untergeordnet, das erste dem letzten angepaßt worden, oder mit andern Worten, wie es sich rechtfertigen lasse, daß die Natur der erkennbaren Natur sich nach dem Bedürfnisse des nach Glückseligkeit strebenden Men-

50) Diogen. Laert. X. §. 81. 82. 142. 143. Plutarchus non posse suaviter vivi secundum Epicurum p. 1100 seq.

Menschen richten müsse, findet sich in dem Systeme selbst kein befriedigender Grund. Zwar ist das Bestreben der Vernunft nach Einheit der Erkenntniß nicht zu verkennen; aber eben so einleuchtend ist es, daß sie hier nach individuellen Ansichten und Zwecken, nicht nach ihren unwandelbaren Gesetzen verfährt, indem mehrere unhaltbare Hypotheſen vorausgesetzt werden, und auf diese der Versuch, Harmonie in das Ganze der Erkenntniß zu bringen, sich gründet. Diese Hypotheſen sind: Glückseligkeit ist das einzige Ziel des Bestrebens der Menschen; der Glaube an die Vorsehung und Unsterblichkeit der Welt ist mit dem ungestörten Genuß der Glückseligkeit unverträglich; also giebt es zwar höhere Wesen, aber ohne allen Einfluß auf die Weltregierung; und die Seelen dauern nur so lange, als sie mit dem Körper verbunden sind. Auf jeden Fall verfahren diejenigen Dogmatiker consequenter, welche die Moral, insofern sie darunter die Wissenschaft von den materialen Gesetzen des menschlichen Handelns verstehen, von der Naturkenntniß, nicht umgekehrt, diese von jener abhängig machen.

Die Naturlehre des Epikur ist von sehr großem Umfange; aber der größte Theil derselben gehört in die Geschichte der Physik, hieher nur die allgemeine Naturlehre, Psychologie und Theologie.

Epikur gehet von dem Grundsatz aus: Aus Nichts wird Nichts. Denn sonst müßte alles aus allem werden, ohne bestimmten Zeugungsstoff. Eben so wenig kann aber auch etwas, das ist, zernichtet werden, weil sonst zuletzt alles zernichtet würde [51]).

Das Universum ist ein Körper. Die Sinne lehren, daß es Körper giebt. Wie aber daraus der zu beweisende Satz folget, leuchtet nur dann erst ein, wenn

51) Diogen. Laert. X. §. 38. 39. Lucretius I. v. 160—265.

man den Grundsatz seiner Canonik zu Hülfe nimmt, daß die Sinne die einzige Quelle aller Erkenntniß sind 52).

Daß Körper da sind und sich bewegen, ist eine Wahrheit, wovon uns die Sinne überzeugen. Es muß also auch Etwas da seyn, worin sie sind und sich bewegen, dies ist das Leere, der Raum, ein Etwas, das sich nicht berühren, nicht empfinden läßt 53). Außer dem Leeren, und dem das Leere erfüllenden, läßt sich nichts Reales weiter denken, sondern alles übrige ist ein Attribut oder Accidenz von einem von beiden 54).

Die Körper sind theils zusammengesetzte, theils einfache, Atomen, aus welchen die zusammengesetzten bestehen. Die Atomen sind unveränderlich, weil sonst alles sich zuletzt in Nichts auflösen würde, beharrlich, ausgedehnt, ohne Zwischenräume und daher unzertheilbar 55). Es kommt ihnen keine Eigen-

52) Diogen. Laert. X. §. 39. το παν εςι σωμα· τα μεν γαρ σωματα ὡς εςιν, και αυτη ἡ αισθησις επι παντων μαρτυρει.

53) Diogen. Laert. X. §. 40. ει μη ην ὁ κενον, και χωραν και ανεφη Φυσιν ονομαζομεν, ουκ αν ειχε τα σωματα, ὁπου ην, ουδε δι' ου εκινειτο, καθαπερ Φαινεται κινουμενα.

54) Diog. Laert. X. §. 40. παρα δε ταυτα ουδεν ουτε επινοηθηναι δυναται, ουτε περιληπτως, ουτε αναλογιας τοις περιληπτοις, ὡς καθ' ὁλας Φυσεις λαμβανομενα, και μη ὡς τα τουτων συμπτωματα ἡ συμβεβηκοτα λεγομενα. Lucret. I. v. 430—483. Nam quaecunque cluent, aut his conjuncta duabus, Rebus ea invenies, aut horum eventa videbis.

55) Diog. Laert. X. §. 41. των σωματων τα μεν εςι συγκρισεις, τα δ' εξ ὡν αι συγκρισεις πεποιηνται. ταυτα

genschaft zu, außer Gestalt, Größe, Schwere und Bewegung, und diese Eigenschaften besitzen sie in unbestimmbar vielen Modificationen, ungeachtet keine derselben in einem solchen Grade, daß sie durch die Sinne wahrgenommen werden könnte. Noch nie hat Jemand einen Atom angeschauet. Darum ist aber die Wirklichkeit der Atomen eben so wenig zweifelhaft, als die Wirklichkeit des Windes, welcher auch nicht gesehen wird 56).

Die Atomen sind der Zahl nach unendlich, ihrer Gestalt nach von unbestimmbarer Verschiedenheit, damit alle die unendlich mannichfaltigen zusammengesetzten Körper daraus entstehen können 57).

Das Universum ist unendlich, sowohl in Ansehung der Zahl der Körper, als in Ansehung des Leeren. Wäre das letzte begrenzt, so würden die Körper keinen

ταυτα δ' εξιν ατομα και αμεταβλητα, ειπερ μη μελλει παντα εις το μη ον φθαρησεσθαι, αλλ' ισχυοντα υπομενειν εν ταις διαλυσεσι των συγκρισεων, πληρη την φυσιν οντα, και ουκ εχοντα οπη η οπως διαλυθησεται. Lucret. I. v. 483-635.

56) Diog. Laert. X. §. 44. 55. μηδε ποιοτητα τινα περι τας ατομους ειναι, πλην σχηματος και μεγεθους και βαρους — παν δε μεγεθος μη ειναι περι αυτας· ουδεποτε γουν ατομος ωφθη αισθησει. §. 42, 43. Lucret. L. II.

57) Diogen. Laert. X. §. 42. τα ατομα των σωματων και μεγα, εξ ων και αι συγκρισεις γινονται, και εις α διαλυονται, απεριληπτα εστι ταις διαφοραις των σχηματων· ου γαρ δυνατον γενεσθαι τας τοσαυτας διαφορας των σχηματων εκ των ατομων περιειλημμενων. και καθ' ἑκαστην δε σχηματισιν απλως απειροι εισιν ατομοι, ταις δε διαφοραις ουχ απλως απειροι, αλλα μονον απεριληπτοι.

Raum zu ihrer Subsistenz haben; im entgegen gesetzten Falle, wenn der leere Raum begrenzt, und die Körper unendlich wären, so würden sie an keiner Stelle einen Ruhepunkt haben, sondern in dem Raume hin und her zerstreuet werden. Das Universum hat also keine Grenze, und ist daher unendlich [58]). Das Universum ist unveränderlich. Denn die Quantität der Materie bleibt unverändert dieselbe, es kommt nichts hinzu und nichts davon. So wie das Ganze daher gewesen ist, so ist es jetzt und wird in Zukunft seyn [59]). Ungeachtet aber das Ganze unveränderlich ist, so streitet doch damit nicht, daß die Theile veränderlich seyn können. Vielmehr behauptet Epikur, daß das Universum aus unendlichen Welten bestehet, welche entstehen, verändert werden, und wieder vergehen [60]).

Aus diesen Sätzen sucht nun Epikur sowohl die Bildung einzelner Theile des Universums, z. B. unserer Erde, theils

58) Diogen. Laert, X. §. 42. *ειτε γαρ ην το κενον απειρον, τα δε σωματα ωρισμενα, ουδαμου αν εμενε τα σωματα, αλλ' εφερετο κατα το απειρον κενον διεσπαρμενα, ουχ εχοντα τα ὑπερειδοντα και ςελλοντα κατα τας αντικοπας· ειτε το κενον ην ωρισμενον, τα δε σωματα απειρα, ουκ αν ειχε τα απειρα σωματα, ὁπου αν εςη.* §. 41.

59) Diogen. Laert. X. §. 39. *και μην και το παν και τοιουτον ην οἱον νυν εςι και αει τοιουτον εςαι. ουδεν γαρ εςιν εις ὁ μεταβαλλει. παρα γαρ το παν ουδεν εςιν εις ὁ αν εισελθον αυτο την μεταβολην ποιησατο.*

60) Diogen. Laert. X. §. 45. *αλλα μην και κοσμοι απειροι εισιν, ειδ' ὁμοιοι τουτῳ, ειτ' ανομοιοι* §. 74. *δηλον ουν ὡς και φθαρτους φησι τους κοσμους, μεταβαλλοντων των μερων.* §. 89.

theils die Entstehung der Naturerscheinungen zu erklären. Sein Hauptzweck ist dabei die Bestreitung der Metaphysik derjenigen Philosophen, welche zur vollständigen Erklärung der Welt, vorzüglich ihrer zweckmäßigen Einrichtung, die Causalität einer Intelligenz zu Hülfe nehmen. Die Bildung des Universums und seiner Theile, sagte er, kann kein Werk einer vollständigen Ursache, oder einer Gottheit seyn, denn sowohl die Natur dieser Wesen, als die Beschaffenheit der Welt streitet dagegen.

Wenn wir uns die Götter als selige, vollkommene Wesen denken müssen, so muß auch alle Vorstellung von Arbeit, Mühe und Sorge von ihnen entfernt bleiben. Sie können schon darum nicht die Welt gebildet haben. Dann läßt sich keine Ursache denken, welche sie hätte dazu bewegen können. Wollten sie etwa die Welt um der Lebendigen willen bilden? Das Leben zu verlieren, wenn es noch Lust gewährt, ist ein Unglück; aber für den, der noch nicht ist, ist es gleichgültig, ob er ins Leben gerufen wird, oder nicht. Oder was kann den Unsterblichen die Gunst der Sterblichen nützen, um für diese etwas zu thun? Und was konnte sie nach ihrer langen Ruhe treiben, ein neues Werk zu beginnen? Etwa Ueberdruß und Ekel an ihrem seligen Zustande? Zudem ist die Bildung und Regierung der Welt, wegen ihres unendlichen Umfanges, eine Unmöglichkeit [61]).

Die Welt zeigt in ihrer Einrichtung so viel Mängel und Fehler, daß sie gar nicht für das Werk einer vernünftigen Ursache gehalten werden kann. Welchen beträchtlichen Theil von der bewohnbaren Oberfläche der Erde nehmen die Berge, Wälder, Hügel, Sümpfe und Meere weg. Ein Theil ist unbewohnbar wegen der Kälte, ein anderer

61) Diogen. Laert. X. §. 139. 76, 77. Lucret. V. v. 157—181.

anderer wegen der Hitze. Den Ueberrest würden Disteln und Dornen bedecken, wenn menschlicher Fleiß nicht unaufhörlich dagegen kämpfte. Und ist es ihm auch endlich gelungen, die Saat auf dem Acker grünen zu sehen, so zerstört Hitze und Frost, Stürme und Regengüsse die Hoffnung des fleißigen Landmanns wieder. Die wilden Thiere, die auf dem Lande und im Meere sich aufhalten, befeinden das menschliche Geschlecht; Jahreszeiten bringen Seuchen; zu früh rafft der Tod den Menschen weg. Und wie stiefmütterlich bezeugt sich die Natur gegen den Menschen. Nackt stößt sie ihn von sich, in dem hülflosesten Zustande; mit Weinen hebt er die ersten Augenblicke seines Lebens an, in dem er so viel Ungemach auszustehen hat. Wie viel freigebiger hat sie die Thiere bedacht? 62)

Dieses letzte Räsonnement, ungeachtet es weit gründlicher seyn könnte, enthält dennoch den Keim von wichtigen Zweifeln, welche keiner dogmatischen Philosophie ganz zu heben gelingen wird, so sehr auch die Stoiker allen Scharfsinn aufboten, die Gottheit wegen des Bösen in der Welt zu rechtfertigen. Wenn man das erste unparthelisch rechtfertigen will, so muß man gestehen, daß hier auf beiden Seiten anthropomorphistische Vorstellungen zum Grunde liegen. Der Platoniker, indem er den Antheil einer Intelligenz an der Bildung der Welt behauptete, drückte sich zu menschlich aus, wenn er diese Idee bis zum Begreifen entwickeln wollte; aber Epikur legte nicht minder einen zu kleinen menschlichen Begriff von der Gottheit zum Grunde, um jene Idee lächerlich zu machen. Beide verkannten die Grenzen des Verstandes und der Vernunft. Im Grunde haben beide Recht und Unrecht. Die Platoniker und Stoiker konnten die Realität der Idee von einer die Welt bildenden und regierenden Gottheit nicht beweisen, die Epikuräer sie wohl lächerlich machen, aber nicht widerlegen.

Da

62) Lucret. V. v. 200—235. II. v. 180, 181.

Da alſo Epikur die Erklärung des Urſprungs der Welt durch die Cauſalität einer Intelligenz verwarf, die Ewigkeit derſelben hingegen auch nicht annehmlich fand, wegen der ſo vielfältig aufdringenden Erfahrungen von Wandelbarkeit und Zufälligkeit aller Dinge [63]), ſo kehrte er auf den Standpunct der ältern Philoſophen zurück, den die folgenden als unzureichend verlaſſen hatten; er ſuchte nehmlich die Entſtehung der Welt aus bloßen Natururſachen nach den Grundſätzen ſeiner Atomenlehre zu erklären, ohne zu fühlen, daß dieſer Verſuch in anderer Hinſicht eben ſo unzureichend und abentheuerlich ſey, als der ſeiner Gegner. Er ſcheint nehmlich ſich damit begnügt zu haben, aus ſeiner Theorie zu zeigen, wie aus einzelnen Atomen Körper von verſchiedener Art entſtehen, und wie ſie wieder aufgelöſet werden, als wenn es in der Welt keine andern als mechaniſche Kräfte gäbe, oder ſich aus dieſen alle Erſcheinungen erklären lieſſen. Und wenn man auch dieſe höhern Foderungen fahren läßt, ſo iſt der Verſuch doch an ſich ſchon mislungen, weil er auf Hypotheſen ſich gründet, und neue Fragen aufregt, die nie beantwortlich ſind.

Der leere Raum, die Atomen, und die Geſtalt, Schwere und Bewegung derſelben, das ſind die Principien, aus welchen Epikur Welten entſtehen läßt. Aus den letzten Eigenſchaften erklärt er die Bildung der Körper, aus der mannichfaltigen Geſtalt aber ihre Verſchiedenheiten.

Die Atomen bewegten ſich von Ewigkeit in dem leeren Raume. Bewegung iſt eine Folge der Dichtheit. Alle Atomen bewegen ſich daher in ſenkrechter Richtung und in gleicher Geſchwindigkeit, ſowohl die ſchweren als die leichten [64]). Denn leicht und ſchwer, von

63) Lucret. V. v. 236—417.

64) Diog. Laert. X, §. 43. κινουνται τε συνεχως αι ατομοι.

von den Atomen gebraucht, drückt nur einen Gradunterschied der Dichtheit aus. Ungeachtet nun neuere Versuche von dem Falle der Körper im luftleeren Raume mit dieser Behauptung des Epikurs übereinstimmen, so läßt sie sich doch nicht mit der Ableitung der Bewegung aus der Schwere vereinigen, und die Gradverschiedenheit in der Schwere müßte nothwendig auch eine Verschiedenheit in der Geschwindigkeit zur Folge haben. Epikur leitet aber diese Gleichheit der Geschwindigkeit von dem Mangel alles Widerstandes in dem leeren Raume her.

Dieses ist die ursprüngliche Bewegung der Atomen. Wenn indessen alle Atomen in senkrechter Richtung sich bewegten, so würde keine Verbindung derselben zu einem Aggregate möglich seyn. Es ist daher nothwendig, daß die Atomen zufällig (in keiner bestimmten Zeit, an keinem bestimmten Orte) etwas weniges von der senkrechten Linie abweichen. Eine Ursache von dieser Abweichung hat Epikur nicht weiter angegeben; nur allein das Bedürfniß, die Entstehung der Aggregate zu erklären, und den Zwang der Nothwendigkeit aus der ganzen Natur zu entfernen, Zufälligkeit der Naturbegebenheiten einzuführen, und die Freiheit des Menschen zu retten, bestimmten ihn zu dieser Behauptung. Allein außer dem, daß es nicht philosophisch ist, etwas willkührlich anzunehmen, um ein Factum zu erklären, so ist auch noch überdies die Hypothese sehr schlecht gewählt. Denn wenn alle Atomen von der senkrechten Linie abweichen, so wird eben das erfolgen, als wenn sie alle senkrecht fallen. Und was hat diese Abweichung für Beziehung auf die Freiheit des menschlichen Willens? Blinde Zufälligkeit in der Natur ist eben so

ατόμοι. Φησι δε ενδοτερω, και ισοταχως αυτας κινεισθαι, του κενου την ίξιν ἑμοιαν παρεχομενου και τη κουφοτατη και τη βαρυτατη εις τον αιωνα. §. 61. Lucret. II. v. 79—166, 235—242.

ſo viel, als Aufhebung aller Natur. Das Ungereimteſte iſt endlich das, daß dieſe Abweichung ohne allen Grund angenommen wird, um von Factis in der Natur Grund anzugeben, welches dem Grundſatze des Epikurs, aus Nichts wird Nichts, geradezu widerſpricht [65].

Außer dieſer urſprünglichen Bewegung und ihrer Abweichung, giebt es noch eine abgeleitete, welche durch das

65) Lucret. II, v. 217 ſeq. Cicero de Fato c. 10. De Finib. I. c. 6. Itaque attulit rem commentitiam; declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil poſſet fieri minus; ita effici complexiones et copulationea et adhaeſiones atomorum inter ſe, ex quo efficeretur mundus, omnesque partes mundi, quaeque in eo eſſent. Quae cum res tota ficta ſit pueriliter, tum ne efficit quidem quod vult: nam et ipſa declinatio ad libidinem fingitur, (ait enim declinare atomum ſine cauſa, quo nihil turpius phyſico, quam, fieri ſine cauſa quidquam dicere) — nec tamen id, cuius cauſa haec finxerat, aſſecutus eſt. Es war daher eine vergebliche Mühe, wenn Mosheim (Cudworth p. 940) einen Grund dafür in Epikurs Syſtem ſelbſt aufſuchte, und denſelben in der Verſchiedenheit der Größe und des Gewichts der Atomen gefunden zu haben glaubte. In dem leeren Raume, von dem hier die Rede iſt, fallen die Atomen ohne Unterſchied ihrer Größe und Schwere mit gleicher Geſchwindigkeit, wie wir vorhin angeführt haben; es kann alſo auch daraus jene Abweichung von der ſenkrechten Bewegung nicht abgeleitet werden. Auch Plutarch verſichert, daß Epikur ſie ohne weitern Grund angenommen habe, de Animae procreat. ex Timaeo S. 1015. Επικουρῳ γαρ ουδε ακαρες εγκλιναι την ατομον εγχωρουσιν, ὡς αναιτιον επεισαγοντι κινησιν εκ του μη ὀντος.

das Zusammenstoßen der Atomen entsteht. Die Atomen können, wegen ihrer Dichtheit, nicht durchdrungen werden; einer widersteht dem andern beim Zusammenstoßen, und daher entsteht eine zurückprallende Bewegung, welche größer oder kleiner ist, je nachdem der Atom, der anstößt, leichter oder schwerer ist [66]).

Durch diese Bewegungen stießen die Atomen aufeinander, drängten sich in eine große unordentliche Masse zusammen, in welcher große und kleine, runde und eckigte, schwere und leichte untereinander gemischt waren. Endlich sonderten sich die einartigen von den übrigen. Die runden, kleinen, leichten wurden in die Höhe geschnellt, aus ihnen entstanden die Körper der Sonne, des Mondes, der Sterne; diejenigen, welche sich nicht so hoch erheben konnten, und von den feurigen verlassen wurden, bildeten die Luft; die schwerern senkten sich, und aus ihnen entstand Erde und Wasser. Die Mutter Erde brachte Vegetabilien und Thiere aller Art hervor, indem aus der Verbindung der Atomen, nach mehrern Zusammensetzungen, endlich diejenigen Gebilde hervortraten, welche jetzt noch bestehen [67]).

Es ist nicht nöthig, die Hypothese weiter zu verfolgen, oder etwas zur Beurtheilung derselben hinzuzufügen. Sie spricht sich selbst das Urtheil. Wenn auch die entgegengesetzte Hypothese, welche Epikur durch die seinige verdrängen wollte, eben so wenig erweislich ist, als die seinige; so befriediget sie doch mehr den menschlichen Verstand; denn sie enthält einen denkbaren Grund von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur, da hingegen in der Theorie des Epikurs nicht die geringste Rücksicht darauf genom-

66) Diogen. Laert. X. §. 44. Lucret. II. v. 94—106.

67) Diogen. Laert. X. §. 44. Lucret. I, v. 1020. V. v. 417—509.

genommen ist. Wie läßt sich aus blinder Nothwendigkeit, die durch die zufällige Abweichung noch dazu wieder aufgehoben wird, der Grund unveränderlicher Naturgesetze ableiten?

Daß Epikur nach diesen Grundsätzen kein Freund der teleologischen Naturbetrachtung war, ist ganz natürlich. Es ist auch nicht zu leugnen, daß diejenigen, welche behaupteten, die Welt sey zu gewissen Zwecken eingerichtet, vorzüglich die Stoiker, viel Unfug damit trieben, indem sie es als eine Sache des Wissens betrachteten, und ihre Einbildungskraft bei Aufsuchung der Zwecke, warum dieses oder jenes sey, zügellos schwärmen ließen. Insofern hatte Epikur allerdings Recht, wenn er sich dagegen setzte. Er ging aber auf der andern Seite ebenfalls zu weit, wenn er meynte, mit der physisch-mechanischen Erklärung alle Nachfrage nach Zwecken ganz und gar aus dem Wege geräumt zu haben. Es war nach seiner Denkungsart Unsinn zu sagen: das Auge sey zum Sehen eingerichtet, und habe dieses Zweckes wegen diese Form erhalten; denn, meynte er, da müsse das Sehen schon vorausgegangen seyn; richtiger sage man, weil das Auge diese Beschaffenheit habe, deswegen werde es zum Sehen gebraucht [68]). Das hat nun zwar seine Richtigkeit, aber die Vernunft ist dadurch noch nicht befriediget, daß durch eine zufällige Zusammenfügung der Atomen das Auge diese Einrichtung bekommen haben solle.

Psycho-

68) Lucret. IV. v. 821—855.

Caetera de genere hoc inter quaecunque petantur,
Omnia perversa praeposteraque sunt ratione,
Nil adeo quoniam natum est in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natum est, id procreat usum:

Psychologie.

Da es nach dem Epikur nichts Reales giebt, außer den Atomen, ihren Verbindungen und dem Raume, so verfährt er ganz consequent, daß er das denkende und wollende Princip als etwas Körperliches betrachtet, und er ist daher ein Materialist, und zwar aus deutlich gedachten und entwickelten Gründen. Er ist zugleich in dem eigenen Falle, daß er nicht allein aus theoretischen, sondern aus praktischen Gründen, Materialist war, und sein Herz zum wenigsten eben so vielen Antheil an dem Materialismus nahm, als sein Verstand. Der Glaube an die Fortdauer der Seele hatte in seinen Augen eben so viel Schreckliches, Beunruhigendes und die Glückseligkeit Stöhrendes, als der Glaube an eine weltregierende Gottheit. Seine Einbildungskraft malte alle die Schreckensbilder von dem Zustande nach dem Tode, welche die Volksreligion enthielt, mit den schwärzesten Farben, und ohne auf den moralischen Zustand der Menschen, auf die Ruhe oder Beängstigung des Gewissens zu achten, erblickte er darin nichts als Phantome geschaffen, um das Leben der Sterblichen zu verbittern. Alle Schrecken des Todes leitete er aus der Vorstellung, daß mit demselben nicht alles aus sey, und aus der Ungewißheit des Zustandes, in welchen man kommen werde, welche nur der Phantasie Spielraum gebe,

Nec fuit ante videre oculorum lumina nata,
Nec dictis orare prius, quam lingua creata est.
Sed potius longe linguae praecessit origo
Sermonem multoque creatae sunt prius aures,
Quam sonus est auditus, et omnia denique membra
Ante fuere (ut opinor) eorum quam foret usus.
Haud igitur potuere utendi crescere causa.
Diog. Laert. X. 142, 143.

gebe, mit eitlen Bildern zu quälen 69). Allen diesen bloß eingebildeten Quälen ein Ende zu machen, war nach seiner Ansicht kein besseres Mittel, als die Quelle zu verstopfen, woraus sie entsprangen, und den Wahn der nicht körperlichen und unsterblichen Natur der Seele von Grund aus zu zerstören.

Die Seele ist so gut ein Theil des Menschen, als Hände und Füße; aber doch keine Harmonie oder Resultat der Zusammensetzung und Vereinigung der Bestandtheile des Körpers, weil oft bei völligem Wohlbefinden des Körpers die Seele unangenehme Gefühle hat, und umgekehrt in einem behaglichen Zustande ist, wenn der Körper zerrüttet ist. Zudem können oft ohne Verletzung des Lebens mehrere Theile vom Körper verloren gehen, da hingegen ein geringer Verlust von Wärme oder Luft den Tod bringt. Hieraus folgt also, daß es in dem Körper gewisse Theile geben muß, von welchen das Leben mehr als von andern abhängt, daß das Leben nicht die Wirkung der gesammten Maschine, sondern besonderer mit dem thierischen Körper verbundenen Theile ist, in welchen das Wesen der Seele besteht 70).

Daß die Seele körperlicher Natur ist, beweiset die Wechselwirkung und Mitleidenschaft, welche zwischen beiden Statt findet. Auf Schrecken folgt oft Ohnmacht, auf Verwundungen Stöhrung der Seelenwirkungen. Nun kann aber nichts leiden und wirken, außer nur Körper; nur Körper können auf einander durch Berührung wirken. Die Seele muß also ein Körper seyn. Es ist ein eitler Wahn, sie für unkörperlich zu halten, da es nichts

69) Lucret. III. v. 30—93. Plutarch. non posse suaviter vivi secundum Epicurum p. 1103 seq.

70) Lucret. III. v. 95—130.

Unkörperliches außer dem Leeren giebt, dieses aber weder wirken noch leiden kann 71). Da aber nichts so schnell wirkt, als die Seele, wie man daraus sehen kann, daß oft Entschluß und That fast nicht zu unterscheiden ist; und da nach dem Tode in dem Körper gar keine sichtbare Veränderung, auch keine Abnahme am Gewichte zu spüren ist, außer daß die Lebenswärme und Lebensthätigkeit entgehet, so muß sie eine höchst bewegliche und feine Substanz seyn, welche aus den rundesten und feinsten Atomen bestehet 72).

Im Grunde ist dies, wie das mehrste des Epicureischen Systems, demokritisch. Nur ging Epikur darin weiter, daß er in der nähern Bestimmung des Seelenwesens auf das niedere und höhere Seelenvermögen, oder auf die sinnlichen und vernünftigen Seelenwirkungen bestimmtere Rücksicht nahm, und daher die Theorie des Demokrits (man sehe 1 B. S. 283) weiter ausbildete. Allein es zeigte sich auch hier gar bald, daß keine Art des Dogmatismus, daß weder Materialismus noch Spiritualismus im Stande ist, das Problem, was die Seele sey und worin ihr Wesen bestehe, zur befriedigenden Einsicht aufzulösen.

Das Wesen der Seele besteht aus mehrern Atomen, welche zusammen ein unzertrennliches, höchst subtiles Wesen ausmachen, und auf verschiedene Art unter einander gemischt seyn können. Diese Bestandtheile sind: die Wärme, die Luft und ein geistiger Stoff (Hauch), und endlich viertens noch ein Stoff ohne Namen, von welchem die Empfindungskraft abhängt. Das Daseyn der drei ersten Stoffe wird durch das Factum bewiesen, daß bei dem Tode ein

71) Lucret. III. v. 153—177. Diogen. Laert. X. §. 67.

72) Lucret. III. v. 178—188. Diog. Laert. X. §. 63.

ein geiſtiges Weſen, ein Hauch dem Körper entgeht, mit dem Hauche aber Luft und Wärme verbunden iſt. Die Exiſtenz des vierten Stoffes wird daraus gefolgert, weil ſich aus keinem der erſten das Empfinden, Vorſtellen und Denken erklären läßt 73). Alſo war es nur im Drange der

73) Diogen. Laert. X. §. 63. ὁτι ἡ ψυχη σωμα εϛι λεπτομερες, πυρ ὁλον το ἀθροισμα παρεϛπαρμενον· προσεμφερεϛατον δε πνευματι ϑερμου τινα κρασιν εχοντι. §. 66. και ἐξ ατομων ἀυτην συγκεισϑαι λειοτατων και ϛρογγυλοτατων, πολλῳ τινι διαφερουσων των του πυρος. Lucret. III. v. 204—307.

Nec tamen haec ſimplex nobis natura putanda eſt.
Tenuis enim quaedam moribundos deſerit aura
Miſta vapore; vapor porro trahit aëra ſecum,
Nec calor eſt quisquam, cui non ſit miſtus et aer —
Iam triplex animi eſt igitur natura reperta.
Nec tamen haec ſat ſunt ad ſenſum cuncta creandum,
Nil horum quoniam recipit mens poſſe creare
Senſiferos motus, quaedam qui mente volutent,
Quarta quoque his igitur quaedam natura neceſſe eſt
Attribuatur (ea eſt omnino nominis expers)
Qua neque mobilius quidquam, nec tenuius extat,
Nec magis e parvis aut levibus ex elementis
Senſiferos motus qui didit prima per artus.

Stobaeus Eclog. Phyſ. p. 798. Επικουρος κραμα εκ τεϛταρων, εκ ποιου πυρωδους, εκ ποιου αερωδους, εκ ποιου πνευματικου, εκ τεϛαρτου τινος ακατανομαϛου, τουτο δ' ην αυτῳ το αισϑητικον· ὡν το μεν πνευμα κινησιν, τον δ' αερα ϑρεμιαν, το δε ϑερμον την φαινομενην ϑερμοτητα του σωματος, το δ' ακατανομαϛον την εν ἡμιν εμποιειν αισϑησιν, εν ουδενι γαρ των ονομαζομενων ϛοιχειων ειναι αισϑησιν.

Verlegenheit, daß Epikur noch einen vierten Bestandtheil des Seelenwesens annahm; derselbe Grund, welcher den Spiritualisten die Behauptung der Immaterialität abzwang. Was gewann aber Epikur durch seine Hypothese? Erklärte sie nur das Geringste von den Erscheinungen der Seele? Wie kann ein Atom, dessen Natur ganz unbekannt ist, zur Erklärung der Erscheinungen der wirklichen Welt gebraucht werden? Aber nicht genug, daß auf diese Art nichts erklärt war; Epikur verwickelt sich auch in Widersprüche. Denn wenn die ersten darum zur Ableitung der Empfindungskraft untauglich sind, weil in ihnen, als aller Qualitäten beraubt, kein Grund dazu gedenkbar ist, so müßte der vierte als mit dieser Kraft begabt, angenommen werden; dann wären aber die Atomen nicht ohne alle Qualitäten. Zwar legte Epikur diesem vierten Stoffe die größte Feinheit, Beweglichkeit und Leichtigkeit bei, und scheint daraus das Empfinden abzuleiten. Allein diese Eigenschaft legt er dem ganzen Seelenwesen bei, also auch den Atomen der drei ersten Arten, und es käme also der Unterschied zwischen diesen und denen der vierten Art bloß auf das Gradverhältniß zurück. Nun läßt sich aber nicht denken, warum die ersten Atomen, wenn sie auch schon höchst beweglich und leicht sind, nicht zur Ableitung der Empfindungskraft tauglich waren. Allein offenbar sollte die Hypothese eines vierten Bestandtheils das Geständniß der Unwissenheit und Unbegreiflichkeit der Natur der Seele den Weitersehenden aus den Augen rücken.

Dieses subtile Seelenwesen ist in dem gröbern Körper eingeschlossen, und in demselben, aber auf ungleiche Weise, vertheilt; die drei ersten Stoffe sind nehmlich in dem ganzen Körper verbreitet, und von ihnen hängt überhaupt die thierische Wärme, die Bewegung und Ruhe ab; der vierte aber hat allein seinen Sitz in der Brusthöle, in welcher sich die Wirkungen der vernünftigen Seele, Furcht und Freude auf eine auffallende Weise äußern,

äußern; er ist gleichsam die Seele des Seelenwesens 74).

Der thierische Körper und die Seele sind auf diese Art auf das innigste vereiniget, so, daß keines ohne das andere bestehen kann. Der Körper dient der Seele zum Behikel, und die Seele ist das Lebensprincip des ersten, ohne welches der Körper nicht wirken, nicht empfinden, sondern in Fäulniß übergehen würde 75).

Nach dieser Hypothese war es nun leicht, zu beweisen, daß die Seelen nicht anders als die Körper entstehen und vergänglich sind. Epikur hätte sich die Mühe sparen können, eine große Menge von Beweisen dieser Art zu häufen, wenn es ihm möglich gewesen wäre, seiner Hypothese, die Seele bestehe aus den feinsten Atomen, den Rang einer erwiesenen Wahrheit zu geben. Natürlich können aber auch daher die Gründe, welche wir nun anführen wollen, da sie auf der nur bittweise angenommenen Hypothese beruhen, keine Beweiskraft haben.

Alle zusammengesetzten Körper können aufgelöset werden. So wie wir also den Rauch oder Nebel verdünsten sehen, so ist dasselbe auch von der Seele um so eher zu erwarten, je aus feinern Theilen sie zusammengesetzt ist, sobald sie aus dem gröbern Körper, der sie gleichsam bindet, herausgetreten ist 76).

Die Seele entsteht mit dem Körper, sie wächst und altert mit demselben. Die Seelenkräfte eines Kindes sind schwach und schwankend, wie sein Körper; mit den Jahren nehmen sie zu, der Verstand reift; so wie aber der

74) Diogenes Laert. X. §. 66. Lucret. III. v. 138–161.

75) Diogen. Laert. X. §. 64, 65. Lucret. III. v. 324–350, 396–417.

76) Lucret. III. v. 426–445.

Körper in dem Alter hinfällig wird, wird die Einbildungskraft gelähmt, der Verstand kindisch 77). Die Erfahrung lehrt ferner, daß die Seele wie der Körper von Krankheiten angefallen, und durch angewandte Mittel geheilt wird; daß sie auch bei den Krankheiten des Körpers mit leidet, und in ihren Functionen gestöret wird; daß beide so innig verbunden sind, daß nur in ihrer Vereinigung das Leben besteht, und die Seele ohne den Körper eben so wenig, als der Körper ohne die Seele wirken kann 78). Noch kein Sterbender hat die Wahrnehmung gemacht, daß die Seele sich aus einem Theile und Organe des Leibes nach dem andern zurückziehe, und dann auf einmal ausfahre, sondern man empfindet nur eine allmälige Abnahme, so wie der Sinne, so auch der Seelenkräfte. Auch freuet man sich nicht über den Tod, als wenn die Seele eine alte Hülle ablegte, wie die Schlange ihren alten Balg 79).

Es sind nur drei Bedingungen möglich, unter welchen die ewige Fortdauer eines Wesens denkbar ist. Entweder muß das Wesen aus einem vollkommenen dichten Körper ohne alle Zwischenräume bestehen, daß es jedem Stoß widerstehen und nicht durchdrungen werden kann; von dieser Art sind aber nur allein die einfachen Körper (Atomen), nicht aber die zusammengesetzten, dergleichen die Seele ist. Oder es muß etwas seyn, das weder leiden noch wirken kann, wie der leere Raum; die Seele ist aber kein Leeres. Oder es muß an Raume fehlen, in welchen die aufgelösten Theile sich begeben können; dies ist der Fall allein bei dem Universum, außer welchem kein Raum ist. Die Seele kann also nicht unsterblich seyn 80).

Nach

77) Lucret. III. v. 446—459.

78) Lucret. III. v. 460—556.

79) Lucret. III. v. 602—623.

80) Lucret. III. v. 807—829.

Nach diesen Argumenten, durch welche die sterbliche Natur der Seele unmittelbar dargethan werden sollte, stellte er noch andere zur Bestreitung der Platonischen auf, die aber weder großen Scharfsinn beweisen, noch die Gegengründe, bei aller ihrer Schwäche, entkräften, weil sie auf einer ganz entgegen gesetzten Ansicht beruhen. Plato betrachtet die Seele als ein einfaches, Epikur als ein zusammengesetztes Wesen; weder der eine noch der andere konnte seinen Begriff von dem Wesen der Seele beweisen; eben darum aber läßt sich auch keiner durch den andern widerlegen, ungeachtet die Vernunft aus praktischem Interesse sich mehr für die Immaterialität erklärt. Zudem greift Epikur fast immer nur Nebenbestimmungen der Lehre von der Immaterialität, wie sie bei dem Plato gefunden wird, z. B. Präexistenz, Seelenwanderung an, und erleichtert sich den Sieg, ohne den Hauptsatz widerlegt zu haben. So meynt er, wäre es doch sonderbar, daß man gar nichts von dem vorhergehenden Zustande der Seele wisse; wenn das Bewußtseyn des vorigen Lebens so ganz verschwunden sey, so sey es beinahe nichts anders, als der Tod der Seele [81]). Würde die Seele mit dem schon vollkommen gebildeten Körper verbunden, so dürfte sie nicht mit dem Körper wachsen, sondern isolirt für sich leben [82]). Sollte die Seele eine für sich bestehende Substanz seyn, so müßte man ihr fünf Sinne beilegen, damit sie auch ohne Körper empfinden könne. Allein ohne die Sinneswerkzeuge, welche zum Körper gehören, kann die Seele nicht empfinden [83]).

Es konnte nicht fehlen, daß durch diese und andere Argumentationen allerdings Zweifel und Schwierigkeiten

81) Lucret. III. v. 670—678.

82) Lucret. III. v. 679—697.

83) Lucret. III. v. 624—635.

gegen die Präexistenz und Seelenwanderung auf die Bahn gebracht wurden, welche zuletzt, ihrer Schwäche ungeachtet, auch den Glauben an Unsterblichkeit mächtig erschüttern mußten. Denn nach dem Geiste der Epikureischen Philosophie durfte nichts angenommen werden, was nicht auf erfahrungsmäßige Weise begreiflich war; und hier, wo die Sache bloß als Speculation betrachtet wurde, mußten natürlich die Gründe fast ihr ganzes Gewicht verlieren.

Wenn Epikur auf der einen Seite durch diese Lehre seinen Zweck erreichte, daß er das Gemüth von beunruhigenden Vorstellungen befreiete, mit welchen das Gewissen und Aberglaube die Seelenruhe störten, so schien auf der andern Seite dieser Gewinn, wie hoch er auch angeschlagen werden mochte, dadurch wieder verloren zu gehen, daß der Tod, als Zernichtung des organischen Körpers so wie der ganzen Existenz des Menschen, ein desto furchtbareres Uebel seyn müßte, je mehr in diesem System Glückseligkeit das höchste Gut und der einzige Endzweck des Menschen war. Er mußte daher alle Kunst aufbieten, um dieses Gebrechen seines Systems, wo nicht zu heilen, doch zu verdecken. Seine Sophismen laufen alle darauf hinaus, daß der Tod kein Uebel sey, weil der Mensch nach dem Tode nicht mehr existirt, also auch aufgehört hat ein Object zu seyn, das an seinem eignen Zustand noch irgend einen Antheil nehmen könnte, da es in den Zustande der Bewußtlosigkeit und Empfindungslosigkeit übergegangen ist, in welchem nicht mehr von Schmerz oder Vergnügen die Rede seyn kann.

Man muß sich gewöhnen, sagt er, den Tod als etwas zu betrachten, das uns nichts angehet. Denn alles Gute und Böse des Lebens beruhet auf der Empfindung; der Tod ist aber Beraubung aller Empfindung. Der Tod ist also nichts anders, als das Nichtmehrseyn, und dieses kann kein Uebel seyn. Wer daher klagt, daß er sich vor dem Tode fürchte, nicht daß er ihm jetzt, sondern daß er

ihm

ihm in Zukunft Schmerz verursachen werde, der ist ein Thor. Denn was in der Gegenwart nicht wehe thut, kann, auch noch erwartet, nur ein eingebildetes Uebel seyn. Der Tod also, der als das schrecklichste Uebel betrachtet wird, ist ein Unding für uns Lebendige. Denn, wenn wir sind, so ist der Tod nicht, und ist der Tod vorhanden, so sind wir nicht mehr. Er ist daher nicht nur für die Lebendigen, sondern auch für die Verstorbenen ein bloßes Nichts. Diese Lehre gewährt also den Vortheil, daß man das vergängliche Leben, so lange es dauert, recht genießt, weil sie den Menschen nicht mit der Aussicht auf eine unendliche Zeit täuscht, sondern sein Verlangen nach Unsterblichkeit zernichtet 84).

Diese Trostgründe werden durch andere unterstützt. Der Tod ist nichts anders, als ein ewiger Schlaf; warum sollte dieser mehr zu fürchten seyn, als der periodische alle Tage wiederkehrende? Er setzt den Menschen in denselben Zustand und dasselbe Verhältniß, in welchem er war, ehe er geboren war. So wie die Vorwelt keine Beziehung auf unser Wohl- oder Uebelbefinden hat, so kann auch die Zukunft keinen Einfluß auf den Zustand dessen, der nicht mehr ist, haben. Die Lust zum Leben ist ein thörichter Wunsch. Denn wenn der Mensch noch so viele Jahrhunderte lebte, so kann ihm die Natur doch nichts gewähren, als

84) Diogen. Laert. X. §. 139. ὁ θανατος ουδεν προς ἡμας· το γαρ διαλυθεν, αναισθητει· το δε αναισθητουν, ουδεν προς ἡμας. §. 124. 125. συνεθιζε δε εν τῳ νομιζειν, μηδεν προς ἡμας ειναι τον θανατον. επει παν αγαθον και κακον εν αισθησει· στερησις δε εξιν αισθησεως ὁ θανατος. ὁθεν γνωσις ορθη του μηδεν ειναι προς ἡμας τον θανατον απολαυστον ποιει το της ζωης ἡδιτον· ουκ απειρον προστιθεισα χρονον, αλλα τον της αθανασιας αφελομενη ποθον.

als nur Wiederholung immer desselben Genusses, ein ewiges Einerlei 85).

Den letzten Gedanken abgerechnet, so laufen alle diese Trostgründe gegen die Todesfurcht darauf hinaus, daß man mit dem Tode, als dem Zustande einer gänzlichen Zerstörung des animalischen Lebens, nicht die Vorstellung des Bewußtseyns verbinden soll. So richtig dieses nach der Voraussetzung ist, so enthält doch dieses ganze Räsonnement keinen Trost für den schrecklichen Gedanken des Uebergangs aus dem Leben in den Zustand des Nichtseyns und der Bewußtlosigkeit. Er hätte zeigen müssen, daß Nichtseyn besser ist als Seyn, zum wenigsten der eine Zustand dem andern nicht vorzuziehen ist. Allein auch aus dem niedrigen Gesichtspuncte, aus welchem Epikur die Sache nimmt, werden die meisten Menschen lieber mit dem Aristoteles behaupten, daß Seyn durchweg besser ist, als Nichtseyn, und auch dann, wenn die letzte Bemerkung vollkommen wahr wäre, daß das Leben nur ein immer von neuem sich wiederholendes Spiel von einerlei Empfindungen darbiete, würden sie doch gegen eine völlige Auflösung desselben protestiren. Wir halten indessen diesen Gedanken, der die Lebensluft der Sterblichen niederschlagen soll, für ein so aufrichtiges als merkwürdiges Geständniß eines moralischen Sensualisten, daß nicht Genuß einzig und allein das menschliche Leben ausfülle, wodurch er über sein eignes System ein richtiges Urtheil fällt.

Die Theorie des Vorstellens, welche Epikur aufstellte, ist den Haupzügen nach die demokritische, ungeachtet beide Philosophen entgegengesetzte Resultate für die Bestimmung des Grundsatzes der Wahrheit ableiten. Die Hauptsätze dieser Theorie dürfen wir aber dennoch hier nicht ganz mit Stillschweigen übergehen, weil sie zugleich die Philosopheme des Demokrits in helleres Licht setzen.

Von

85) Lucretius III. v. 855 - 984.

Von allen dichten, den Raum erfüllenden Körpern gehen gewiſſe Theile (απορροιαι, αποσασεις) ab, welche an Feinheit alles übertreffen, was ſich nur vorſtellen läßt. Daß ſolche feine Theile abgehen, beweiſen mehrere Erſcheinungen, z. B. der Rauch vom Feuer, die Ausdünſtungen, die von den Körpern ausgehenden Lichtſtralen u. ſ. w. Dieſe ausſtrömenden Theile ſind ſo lange unſichtbar, als ſich nicht mehrere mit einander verbinden. Einige von dieſen ausſtrömenden Theilchen ſetzen ſich zufällig in der Luft zuſammen, und bilden allerlei Geſtalten, welche in der Luft ſchwebend geſehen werden (συσασεις); andere ſubtile Theile reißen ſich von der Oberfläche los, und ſtellen, auch von dem Körper abgeſondert, die Form und Geſtalt deſſelben dar (τυποι, ειδωλα; 86).

Dieſe Bilder bewegen ſich mit der größten Geſchwindigkeit durch das Univerſum, und wenn ſie nun, ohne von entgegen ſtehenden Körpern verhindert zu werden, die Sinnesorgane berühren, ſo entſtehen durch ſie die Vorſtellungen von den Körpern, von welchen ſie ausgeſtrömt ſind

86) Diogen. Laert. X. §. 46. και μην και τυποι ὁμοιοσχημονες τοις ϛερεμνιοις εισι, λεπτοτησιν απεχοντες μακρων των Φαινομενων. ουτε γαρ αποϛασεις αδυνατουσιν εν τω περιεχοντι γινεσθαι τοιαυται, ουτε επιτηδειωτητες, κατα τας κατεργασιας των κοιλωματων και λεπτοτητων γινεσθαι, ουτε απορροιαι την ἐξης θεσιν και βασιν διατηρουσαι, ἡνπερ και εν τοις ϛερεμνιοις ειχον. τουτους δε τους τυπους ειδωλα προσαγορευομεν. §. 47. Lucret. IV. v. 739—742.

Omne genus quoniam paſſim ſimulacra feruntur,
Partim ſponte ſua quae fiunt aëre in ipſo:
Partim quae variis ab rebus cumque recedunt,
Et quae conſiſtunt ex horum facta figuris.

v. 46—129. 130—144.

sind 87). So entstehen die Gesichtsvorstellungen, wenn diese Bilder, welche von allen Körpern nach allen Richtungen ausgehen, das Auge treffen; man empfindet die Nähe und Ferne dieser Gegenstände, weil die Bilder im ersten Falle nur wenige dazwischen liegende Luftschichten, im zweiten aber mehrere fortstoßen müssen, ehe sie in die Augen gelangen 88).

Auch die Gehörvorstellungen entspringen durch die Berührung des Gehörorganes durch gewisse ausströmende Theilchen; denn daß der Schall, der Laut, die Stimme körperlicher Natur sind, erhellet daraus, weil sie das Organ berühren, die Luftröhre angreifen, und selbst entkräften können 89). Auf eben die Art wird der Geschmack und Geruch erklärt 90). Bei allen diesen Vorstellungen gehen von den Gegenständen kleine Körper aus, welche die Kraft besitzen, die Sinnenorgane zu afficiren, und die Empfindung hervorzubringen 91).

Auch

87) Diogen. Laert. X. §. 47. ὁτι τα ειδωλα ταις λεπτοτησιν ανυπερβλητοις κεχρηται, ᾧ μηδεν αντιμαρτυρει των Φαινομενων, ὁθεν και ταχιη ανυπερβλητα εχει, παντα πορον συμμετρον εχοντα. 49. 50. Lucret. IV. v. 217—230.

88) Diogen. Laert. X. §. 49. Lucret. IV. v. 217—471.

89) Diogen. Laert. X. §. 52. 53. Lucret. IV. v. 524—619.

90) Lucret. IV. v. 619—726.

91) Diogen. Laert. X. §. 53. και μην και την οσμην νομιζεσθαι ὡσπερ και την ακοην, ουκ αν ποτε παθος ουδεν εργασασθαι, ει μη ογκοι τινες ησαν απο του πραγματος αποφερομενοι, συμμετροι προς το τουτο το αισθητηριον κινειν.

Auch selbst die Vorstellungen der Phantasie werden durch diese objectiven Bilder (wie man sie am besten bezeichnen kann) sowohl im wachsenden Zustande, als im Traume hervorgebracht. Denn es muß doch etwas vorhanden seyn, das sie verursacht; und selbst die Aehnlichkeit mit wirklich existirenden Objecten läßt sich auf keine andere Weise erklären. Diese Vorstellungen unterscheiden sich von den sinnlichen auf dreierlei Weise. 1) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen sind von gröberer Art, die der Phantasie aber viel feiner; denn jene berühren die äußern Organe, diese aber die Seele selbst 92). 2) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen, entsprechen den Körpern, von welchen sie ausströmen. Dieses gilt nicht allein von den Grundeigenschaften der Atomen, sondern auch von den abgeleiteten, welche durch die ersten nothwendig bestimmt werden. Die Bilder der Phantasie hingegen sind zufällige Verbindungen von losgerissenen Theilen, welchen wirkliche Objecte nie ganz, sondern nur zum Theil entsprechen. So hat die Vorstellung eines Cerberus keinen wirklichen Gegenstand, aber das Bild, welches sie erzeugt, ist durch eine zufällige Verbindung der Bilder von einem Menschen und Pferde entstanden 93). 3) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen stehen mit den ihnen entsprechenden Objecten in uns unter-

92) Lucret. IV. v. 725—735.
Quippe etenim multo magis haec sunt tenuia texta,
Quam quae percipiunt oculos, visumque lacessunt:
Corporis haec quoniam penetrant per rara, sientque
Tenuem animi naturam intus, sensumque lacessunt.

93) Diogen. Laert. X. §. 46. Lucret. IV. v. 739—742.

unterbrochener Verbindung, und sie behalten daher eine individuelle Einheit, die sich auf ihr ursprüngliches Object bezieht. Daraus erklärt er die Erkenntniß des Objects (επαισθημα), welche er επαισθησις nennt. Wenn man z. B. ein Object siehet, so gehen unaufhörlich von dessen Oberfläche subtile Theile ab, welche auf das Auge zuströmen, so lange und so oft es auf das Object gerichtet ist; weil dieses nicht vergänglich ist, sondern fortdauert. Dieses ist aber nicht der Fall mit den Bildern der Phantasie, welche vergänglich und veränderlich sind 94).

Diese objectiven Bilder sind im Grunde nichts anders, als die materiellen Ideen, wie sie in der Epoche vor Kant genennt wurden — eine Vorstellungsart, welche Epikur mit den meisten griechischen Philosophen gemein hat, nur daß er sie nach der Atomenlehre modificirt und überhaupt etwas zu handgreiflich dargestellt hat. Die unmittelbare Beziehung der sinnlichen Vorstellungen auf ihre Objecte, und die Bemühung, diese Beziehung begreiflich zu machen, sind die veranlassende Ursache dieser Vorstellungs-

94) Diogen. Laert. X. §. 52. 53. το δε ρευμα τουτο εις ὁμοιομερεις ογκους διασπειρεται, ἁμα τινα διαζωσοντας συμπαθειαν προς αλληλους, και ἑνοτητα ιδιοτροπον διατεινουσαν προς ὁ αποξελλεται, και την επαισθησιν την απ' εκεινου ὡς τα πολλα ποιουσαν — ανευ γαρ αναφερομενης τινος εκειθεν συμπαθειας, ουκ αν γενοιτο ἡ τοιαυτη επαισθησις. (§. 32. και το τα επαισθηματα δε ὑφεσαναι πιστευται την των αισθησεων αληθειαν.) Es ist hier zwar nur von den Gehörempfindungen die Rede, es gilt aber auch von allen übrigen Sinnen, wie aus dem 53. §. erhellet. Das Gegentheil von den Vorstellungen der Phantasie drückt er durch den Ausdruck φανταςικας επιβολας διαλειψιν εχουσας aus. §. 50. 51.

ſtellungsart. Epikur hatte noch eine andere Veranlaſſung. Er glaubte auf dieſe Art die objective Realität der ſinnlichen Vorſtellungen am ſicherſten gegen die Zweifel und Einwürfe einiger Philoſophen, vorzüglich der Akademiker und Pyrrhonier, begründen zu können. Im Grunde hat dieſe Erklärung eben den Werth, als die Demonſtration des Diogenes gegen die Leugner der Bewegung; allein Epikur hielt dennoch dieſe Theorie, wenn man ſie ſo nennen kann, für eine förmliche Widerlegung der Skeptiker 95).

Die Vorſtellungen der Phantaſie und Einbildungskraft rechnet Epikur zum Verſtande. Daher ſeine Behauptung, daß ohne objective Bilder weder ein Vorſtellen durch die Sinne, noch durch den Verſtand möglich ſey 96). Etwas Aehnliches nahm Ariſtoteles an, wenn er ſagte, ohne Einbildungskraft könne man nicht denken. Ueberhaupt trifft die Theorie des Epikurus vom Denken in mehreren Puncten mit der Ariſtoteliſchen überein. Alles Denken, ſagt er, hängt von den Sinnen ab. Alle Begriffe entſpringen aus den ſinnlichen Vorſtellungen, vermöge des Eindrucks, der Analogie, der Aehnlichkeit oder der Verbindung. Indeß trägt auch das Denkvermögen etwas dazu bei. (Worin aber dieſes beſtehe, dieſen Hauptpunct der Unterſuchung ſcheint Epikur nicht ſehr in Betrachtung gezogen zu haben.) 97)

Eine

95) Lucret. IV. v. 471—479.

96) Lucret. IV. v. 726—755. Cicero Epiſtol. ad Div. XV. 16. Verglichen Cicero de divinat. II. c. 67.

97) Diogen. Laert. X. §. 32. πας γαρ λογος απο των αισθησεων ηρτηται — και γαρ επινοιαι πασαι απο των αισθησεων γεγονασι κατα ι. ε περιπτωσιν και αναλογιαν και ὁμοιοτητα και συνθεσιν, συμβαλλομενου τι και του λογισμου.

Eine besondere Erwähnung verdienen noch die Vorstellungen, welche Epikur προλήψεις, ἔννοιαι, δόξαι ὀρθαί, καταλήψεις nannte, und welche aus sinnlichen Vorstellungen vermöge des Gedächtnisses entstehen, wenn durch wiederholte Empfindung eines Objects desselben Bild und Form in der Seele zurückbleibt. Sie heißen προλήψεις, nicht als wenn sie in dem Denkvermögen gegründet und der Erfahrung vorausgingen, sondern weil sie, ungeachtet erst durch die Erfahrung gebildet, dennoch bei allen Untersuchungen und Forschen nach einem Gegenstande vorausgesetzt werden. Mann könnte z. B. nicht fragen, ob ein in der Ferne gesehener Gegenstand ein Mensch oder ein Pferd sey, wenn nicht ein Bild oder Begriff von diesen Gegenständen vorhanden wäre. Diese Vorstellung wird mit dem Wort, womit jeder Gegenstand ursprünglich bezeichnet worden, unmittelbar, also auch der Gegenstand selbst vorgestellt, indem die Sinne darauf hinweisen [98]). Diese προλήψεις sind also nichts anders, als theils erneuerte Anschauungen öfters vorgestellter Gegenstände, theils Schemate der Einbildungskraft, theils allgemeine Begriffe von vorgestellten Gegenständen, aber keine Vorstellungen a priori.

Auf eine weitere Untersuchung des Erkenntnißvermögens scheint sich Epikur nicht eingelassen zu haben. Er unterscheidet die verschiedenen Arten der Vorstellungen, durch welche Objecte vorgestellt werden, und die Urtheile (δόξαι), wodurch etwas über die Objecte ausgesagt wird, mehr in der

98) Diogen. Laert. X. §. 33. τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν, ἢ ἔννοιαν, ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστιν μνήμην τοῦ πολλάκις ἐξωθεν φανέντος. οἷον τὸ, τοιοῦτον ἐστιν ἄνθρωπος. ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος, εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται, προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων.

der Absicht, um daraus seine Regeln der Wahrheit der Erkenntniß, die er mit dem Namen Kanonik bezeichnet, abzuleiten, als um in die Natur und Gesetze des Erkenntnißvermögens einzudringen. Wir haben also hier noch seine Kanonik darzustellen.

Alle sinnliche Vorstellungen stehen mit den Objecten, welche sie verursachen, in nothwendigem Zusammenhange; d. i. sie würden nicht allein ohne Objecte nicht wirklich seyn, sondern sie werden auch durch die Beschaffenheit der Objecte bestimmt, daß sie jedesmal den Objecten entsprechen 99). Jede sinnliche Vorstellung ist daher wahr, das heißt, sie entspricht ihrem Objecte, und stellt dasselbe ganz so dar, wie es ist, und man kann daher von der Vorstellung auf das Object und von diesem auf die Vorstellung schließen 100). Es ist hier nicht von der logischen, sondern von der realen Wahrheit die Rede, welche in der That auch für jedes dogmatische System die Hauptsache ist 101).

99) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 203. ει γαρ αληθης Φαινεται Φαντασια, ὁταν απο του ὑπαρχοντος γε και κατ' αυτο το ὑπαρχον γινηται· πασα δε Φαντασια απο ὑπαρχοντος του Φανταζου, και κατ' αυτο το Φανταζον συνιςαται, πασα κατα αναγκην Φαντασια εξιν αληθης.

100) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 203. ουτω και επι των Φαντασιων, παθων περι ἡμας ουσων. το ποιητικον ἐκαζου αυτων παντη τε και παντως Φανταζον εξιν, ὁ οὐκ ενδεχεται, ον Φανταζον, μη ὑπαρχειν κατα αληθειαν τοιουτον, οἱον Φαινεται ποιητικον Φαντασιας καθεζαναι. Diog. Laert. X. §. 32.

101) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VIII. §. 9. ὁ δε Επικουρος τα μεν αισθητα παντα ελεγεν αληθη

Daher die erſte Regel: Alle Sinne ſind wahr, oder, welches eben ſo viel iſt, geben reale Erkenntniß. An dieſem Satze war dem Epikur ſo viel gelegen, daß er ſelbſt einräumte, alle menſchliche Erkenntniß wäre unſicher und unzuverläſſig, wenn gezeigt werden könnte, daß auch nur ein einziger Sinn täuſche [102]). Da aber die Erfahrungserkenntniß von andern Dogmatikern, unter andern auch vom Demokrit, dem Epikur ſo vieles in ſeinem Syſtem zu verdanken hatte, beſtritten, und durch verſchiedene Inſtanzen zweifelhaft gemacht worden war, ſo ſuchte er durch einige Sätze alle Zweifel dieſer Art niederzuſchlagen, welche an ſich zwar zum Theil ſcharfſinnige und richtige Bemerkungen ſind, aber doch nicht den Dogmatismus in dem Sinne, als ihn Epikur nahm, begründen, ſondern ſchon vorausſetzen.

1) Jede ſinnliche Vorſtellung, ſagt er, iſt eine Vorſtellung, die keiner Gründe fähig oder bedürftig iſt (αλογος), weil ſie in ſich evident iſt. Auch iſt keine Veränderung bei ihr möglich, denn ſie kann weder von ihr ſelbſt, noch von etwas andern verändert werden, ſo daß etwas zu ihrem Inhalte hinzu oder davon käme [103]). 2) Keine ſinnliche Vorſtellung kann

αληθη και ουτα· ου δυνεγκε γαρ αληθες ειναι τι λεγειν η υπαρχον.

102) Cicero Academicar. Quaeſt. IV. c. 25, 32. De Natura Deor. I, c. 25.

103) Diogen. Laert. X. §. 31. πασα γαρ αισθησις αλογος εστι, και μνημης ουδεμιας δεκτικη· ουτε γαρ υφ αυτης κινειται, ουτε υφ ετερου κινηθεισα, δυναται τι προσθειναι η αφελειν. Das Wort μνημης iſt unleugbar verdorben; auch Sextus, der dieſelben Gedanken beinahe mit denſelben Worten anführt, adverſ. Mathematic. VIII. §. 9, hat nichts davon. Vielleicht ſoll es μεταβολης heißen.

kann widerlegt werden. Nicht durch ähnliche Vorſtellungen, weil beide einerlei Evidenz haben, nicht durch unähnliche, weil dieſe nicht über eine und dieſelbe Sache Richter ſeyn können. Eben ſo wenig aber auch durch Gründe des Verſtandes, weil dieſe ſich ganz auf die Sinnenerkenntniß gründen [104]). 3) Die Sinne empfinden nur das Gegenwärtige, was eben einen Eindruck auf die Seele macht, aber ſie urtheilen nicht. Es iſt daher unphiloſophiſch, wenn einige die Evidenz der Sinne darum in Anſpruch nehmen, weil die Urtheile und Meinungen über die vorgeſtellten Objecte ſo verſchieden und widerſprechend ſind. Der Verſtand urtheilet, und er kann irren, nicht aber die Sinne, welche ein Object nur darſtellen, wie es gerade itzt auf die Sinne wirket, und nicht einmal unterſcheiden, ob das zum Grunde liegende Object daſſelbe oder ein anderes iſt [105]). 4) Es kann daher auch den Sinnen nicht zur Laſt fallen, daß ein Gegenſtand in der Ferne anders, als in der Nähe, z. B. ein viereckter Thurm in der Ferne rund und viel kleiner, oder mit einer andern Farbe erſcheint. Anſtatt daß Demokrit daraus folgert, der Gegenſtand ſey weder das

104) Diogen. Laert. X. §. 31. ουδ' εϛι το δυναμενον αυτας διελεγξαι. ουτε γαρ η ομοιογενης αισθησις την ομοιογενη, δια την ισοσθενειαν· ουθ' η ανομοιογενης την ανομοιογενη· ου γαρ των αυτων εισι κριτικαι. ουθ' η ετερα την ετεραν· πασαις γαρ προσεχομεν· ουτε μην ο λογος· πας γαρ ο λογος απο των αισθησεων ηρτηται. Lucret. IV. v. 480-502.

105) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 210. αισθησεως δε ιδιος υπηρχε του παροντος μονον και κινουντος αυτην αντιλαμβανεσθαι, οιον χρωματος· ουχι δε το διακρινειν, ότι αλλο μεν εϛι το ενθαδε, αλλο δε το ενθαδε υποκειμενον.

eine noch das andere, weil sich beide Prädicate aufheben, muß man vielmehr annehmen, daß in beiden Fällen das Object so erscheint, als es wirklich ist. Denn nach Epikur ist das ausgehende objective Bild, nicht aber das Object selbst dasjenige, was durch die Sinne vorgestellt wird, und es läßt sich daher begreifen, daß das Bild, das von einer größern Ferne in die Augen fällt, und wegen der Bewegung der Luft an den Enden abgestoßen ist, anders erscheint, als in der Nähe 106).

Eben diese Wahrheit kommt auch den Vorstellungen der Phantasie zu. Denn wenn gleich durch diese nicht allezeit Objecte vorgestellt werden, wie sie in der Wirklichkeit sind, so entsprechen sie doch allezeit den objectiven Bildern, auf welche sie sich beziehen. Daher sind auch die Vorstellungen der Träumenden, ja auch der Wahnsinnigen wahr. Denn sie bringen Bewegungen hervor, welche sie nicht hervorbringen könnten, wenn sie nicht wirklich wären. Es müssen ihnen also auch wirkliche Objecte, welche die Bilder sind, zum Grunde liegen 107).

Das

106) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 206—209. οὕτως οὐκ ἂν εἴποιμι ψευδεσθαι τὴν ὄψιν, ὅτι ἐκ μακρου μεν διαστηματος μικρον ὁρᾷ τὸν πυργον καὶ στρογγυλον, ἐκ δὲ τοῦ συνεγγυς, μειζονα καὶ τετραγωνον· ἀλλὰ μᾶλλον ἀληθευειν, ὅτι καὶ ὁτε φαινεται μικρον αὐτῇ τὸ αἰσθητον καὶ τοιουτοσχημον, οὑτως ἐστι μικρον καὶ τοιουτοσχημον, τῇ διὰ τοῦ ἀερος φορᾷ ἀποθραυομενων τῶν κατὰ τὰ εἰδωλα περατων· καὶ ὁτε μεγα πάλιν καὶ ἀλλοιοσχημον, πάλιν ὁμοιως μεγα καὶ ἀλλοιοσχημον, ἠδη μεντοι οὐ τὸ αὐτο ἀμφοτερα καθεξως. Lucret. IV. v. 354—387.

107) Diog. Laert. X. §. 32. τὰ τε τῶν μαινομενων φαντασματα, καὶ τὰ κατ' ὄνειρ, ἀληθη· κινει γαρ, τὸ δὲ μὴ ὄν, οὐ κινει.

Das Sinnliche iſt alſo das Fundament aller menſchlichen Erkenntniß, und wegen der Wahrheit und Evidenz, welche daſſelbe bei ſich führt, das Kriterium aller Wahrheit [108].

Die Urtheile (δοξαι) können wahr und falſch ſeyn. Das Kriterium ihrer Wahrheit iſt das ſinnliche Vorſtellen; das negative, wenn keine ſinnliche Vorſtellung dem Urtheil widerſpricht; das poſitive, wenn es durch Erfahrung wirklich beſtätiget wird. Im Gegentheil iſt das Urtheil falſch [109]. Auf eben die Art wird die Wahrheit und Falſchheit der Vorſtellungen der Phantaſie beurtheilt [110].

108) Diog. Laert. X. §. 31. εν τοινυν τω κανονι λεγει ὁ Επικουρος, κριτηρια της αληθειας ειναι τας αισθησεις και τας προληψεις και τα παθη· οἱ δ' Επικουρειοι και τας φανταζικας επιβολας της διανοιας.

109) Diogen. Laert. X. §. 34. την (ἡν) δε δοξαν και ὑπολῃψιν λεγουσι, αληθη τε φασι και ψευδη. αν μεν γαρ επιμαρτυρῃται, η μη αντιμαρτυρηται, αληθη ειναι· εαν δε μη επιμαρτυρηται η αντιμαρτυρηται, ψευδη τυγχανειν. §. 50. Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 211—216.

110) Diogen. Laert. X. §. 52. ἡ γαρ ὁμοιοτης των Φαντασματων οἱονει εν εικονι λαμβανομενων, η καθ' ὑπνους γινομενων, η κατ' αλλας τινας επιβολας της διανοιας, η των λοιπων κριτηριων, ουκ αν ποτε ὑπηρχε τοις ουσι τε και αληθεσι προσαγορευομενοις, ει μη ην τινα και ταυτα προς ὁ βαλλομεν. το δε διημαρτημενον ουκ αν ὑπηρχεν, ει μη ελαμβανομεν και αλλην τινα κινησιν εν ημιν αυτοις, συνημμενην μεν, διαλειψιν δε εχουσαν. κατα δε ταυτην την συνημμενην τη φανταζικη επιβολη,

δια

Hier haben wir das entgegengesetzte Resultat von Demokrits Behauptung, daß nur durch den Verstand das Wesen der Dinge erkannt werde, nicht aber durch die Sinne, indem in die Vorstellungen der letzten sich allezeit etwas Subjectives einmische, wodurch sie verfälscht werden (1 B. S. 287, 288). Epikur räumt zwar das letzte auch in gewisser Rücksicht ein, indem er die Objecte der sinnlichen Vorstellungen in den objectiven Bildern zu finden glaubt, welche durch die Objecte bestimmt, aber doch verschiedenen Modificationen, wegen des Abstandes u. s. w., unterworfen sind. Aber eben darin schien er den rechten Punct getroffen zu haben, worauf die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß beruhe. Jene Ursache des Irrthums, welche Demokrit annahm, findet nach dem Epikur nur in der Sphäre des Verstandes und der Phantasie Statt, nicht in dem Wirkungskreise der Sinne.

Diese Begründung des Dogmatismus ist aber gar nicht haltbar. Ungerechnet daß die objectiven Bilder, worauf alles beruhet, und denen außer den Objecten und dem vorstellenden Wesen eine Art von Subsistenz geliehen wird, eine Hypothese, die mit gar nichts erwiesen ist, oder vielmehr weiter nichts sind, als die sinnlichen Vorstellungen selbst außer dem Vorstellenden versetzt und hypostasirt, so hat er zwar allerdings Grund, die auf Abhängigkeit und Beziehung dieser Vorstellungen auf äußere Objecte zu schließen, aber nicht ihre vollkommene Uebereinstimmung mit den zum Grunde liegenden Objecten anzunehmen. Denn so wie die Bilder durch den Abstand, durch die Einwirkung der Luft u. s. w. Veränderungen erleiden, welche nicht in den Objecten gegründet sind, so wäre es gar wohl denkbar, daß sie durch die und während der Aufnahme in den Sinn-

διαλειψιν δε εχουσαν, εαν μεν μη επιμαρτυρηθη η αντιμαρτυρηθη το ψευδος γινεται· εαν δε επιμαρτυρηθη η μη αντιμαρτυρηθη, το αληθες.

Sinnorganen beträchtlich verändert würden, und er könnte dann gerade so viel und nicht mehr als die Skeptiker behaupten, daß wir nur die Objecte wahrnehmen, wie sie uns erscheinen, aber nicht wissen, was sie an sich selbst sind [111]). Wenn er ferner annimmt, daß eine Art von Vorstellungen durch einen Zusatz von Bildern der Phantasie verfälscht werden könne; daß bei einer Art von Begriffen auch das Vorstellende etwas hinzuthue: so läßt sich die Möglichkeit denken, daß alle Vorstellungen, nicht bloß einige Arten, solche Zusätze erhalten, und dadurch verfälscht werden.

Wenn man übrigens davon abstrahiret, daß Epikur die Erkennbarkeit der Dinge an sich, und zwar vermittelst der Sinne behauptet, so enthält seine Kanonik, was die Erfahrungserkenntniß betrifft, sehr gute Regeln. Ihr Hauptzweck ist, alles auf die Beobachtung der Natur zurückzuführen, um dadurch der Erkenntniß einen wahren Gehalt und Realität zu geben; ein Nebenzweck war die Entfernung aller Subtilitäten, wie sie vorzüglich die Stoiker liebten. Die Logik, die er vorträgt, ist daher eine Art von angewandter, die noch nützlicher hätte werden können, wenn er Regeln für die Beobachtung und die Verarbeitung des Beobachteten gegeben hätte. Allein er scheint dies für überflüßig und überhaupt

111) Auch Epikur scheint das Beharrliche, das Ding an sich für etwas zu halten, das nicht unmittelbar durch die sinnlichen Vorstellungen gegeben sey, sondern worauf nur von dem Bekannten geschlossen werden könne. Diogen. Laert. X. §. 38. ει γε κατα τας αισθησεις δει παντα τηρειν, και απλως κατα τας παρουσας επιβολας, ειτε διανοιας ειΣ ὁτι δη ποτε των κριτηριων. ὁμοιως δε και τα ὑπαρχοντα παθη. ὁπως αν και το προσμενον και το αδηλον εχωμεν οις σημειωσομεθα.

die Untersuchung des Verstandes, um daraus Regeln des Denkens abzuleiten, für entbehrlich gehalten zu haben. Ihn beschäftigte mehr das Materielle der Erkenntniß, als die Form des Denkens. Sonst hätte er auch nicht den logischen Satz, welcher auf dem Grundsatze des Widerspruchs beruhet, daß von contradictorisch entgegengesetzten Sätzen, der eine nothwendig falsch oder wahr ist, leugnen können, bloß aus zu ängstlicher Furcht, er möchte etwas zugeben, was die Freiheit der Seele aufheben könnte [112].

Aus Abneigung gegen die leeren Subtilitäten der Stoiker in ihren Regeln von Sätzen und Schlüssen verfällt er in das andere Extrem, daß er sich über den gemeinen Gebrauch des Verstandes beinahe nicht erhebt, um denselben unter Regeln zu bringen. Denn er war überzeugt, daß sich das Wahre in der außer uns bestehenden Natur durch die Sinne treulich offenbare, und daß, um dasselbe aufzufassen, nur ein reiner unverfälschter Sinn nothwendig sey; daß man, wenn man immer nur von dem, was durch die

112) Cicero de natura Deor. I. c. 25. Idem facit contra dialecticos, a quibus cum traditum sit, in omnibus disiunctionibus, in quibus aut (etiam) aut non poneretur, alterutrum verum esse: pertimuit, ne, si concessum esset, huiusmodi aliquid, aut vivet cras, aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium: totum hoc, aut etiam aut non, negavit esse necessarium. Quo quid dici potest obtusius? De Fato c. 9, 10. Doch läßt sich nicht genau bestimmen, ob Epikur diesen logischen Kanon überhaupt oder nur in Beziehung auf künftige Ereignisse verworfen habe; in dem letzten Falle beweiset er einen eben so großen Mangel an logischer Einsicht, der aber seinem Gegner, Chrysipp, in gleichem Grade zur Last fällt.

die Erfahrung gewiß ist, zu dem Unbekannten fortschreite, immer auch Wahrheit finden werde; daß es daher unnöthig sey, sich lange mit einer Theorie der Sätze und Schlüsse aufzuhalten, oder über die wahre Bedeutung der Worte zu grübeln, da man sich an die Natur selbst wenden, und durch Hülfe der Anticipationen weit eher zum Zweck kommen könne [113]).

Theologie.

Wenn man den Charakter der Epikurelschen Philosophie richtig gefaßt hat, so scheinen die Dogmen von der Gottheit entbehrlich zu seyn und mit dem Ganzen in keiner Verbindung zu stehen. Da nach seiner Ansicht die Welt durch eine zufällige Zusammensetzung der Atomen entstanden ist, und durch keine Intelligenz regieret wird; da der letzte Zweck des Menschen in der Glückseligkeit besteht, welche durch ihre eigne Vernunft erreichbar und auf dieses Leben beschränkt ist; da endlich der Mensch keine weitere Verbindlichkeit, keine Ansprüche und Aussichten hat; kurz, da es nach Epikur gar keine intelligible Welt, auch keine Idee davon giebt noch geben kann: so siehet man gar nicht ein, wie in seinem Systeme noch die Rede vom Daseyn eines göttlichen Wesens, oder eine Stelle für eine Theologie seyn kann. In dieser Rücksicht ist es einem denkenden

113) Diogen. Laert. X. §. 33. 34. 37. 38. Sextus Empiric. Hypotyp. Pyrrhon. II, §. 81, 107. Adverf. Mathemat. VII, 13. οἱ περι τον Επικουρον και Στρατωνα Φυσικον δυο μονον απολειποντες, σημαινον τε και τυγχανον, Φαινονται της δευτερας εχεσθαι ςασεως, και περι τη Φωνη το αληθες και ψευδος απολειπειν.

den Kopfe kaum zu verdenken, wenn er die Aufrichtigkeit dessen, was Epikur über diesen Gegenstand sagte, bezweifelte, und annahm, dieser Philosoph sey in seinem Innern ein Atheist gewesen, und habe nur zum Schein, um sich keine Verantwortung und Verfolgung zuzuziehen, das Gegentheil gelehrt [114]).

Doch dieses würde zu einseitig geurtheilt seyn. Denn es giebt allerdings einen Zusammenhang zwischen seinem System und der Theologie, aber mit dem merkwürdigen Unterschiede, daß diese bei andern Philosophen das Ziel aller ihrer Speculationen, und der Schlußstein ihres ganzen Lehrgebäudes ist, Epikur hingegen sie als Stütze und Befestigung einiger Hauptsätze gebrauche, daß die Welt nehmlich keine verständige Ursache habe, daß es daher auch keine Vorsehung gebe, daß daher alle Furcht vor den Göttern thörigt sey. Er durfte nicht hoffen, diese, nach seiner Ansicht, für die Glückseligkeit unentbehrlichen Ueberzeugungen fest und sicher begründet zu haben, wenn er sie nicht aus dem Begriffe der Gottheit ableitete. Zwar könnte es scheinen, daß er diesen Zweck eher erreicht hätte, wenn er sich geradezu für den Atheismus erklärte. Allein Epikur kannte darin die menschliche Natur zu gut, als daß er es hätte wagen sollen, eine Ueberzeugung zu zernichten, welche so innig mit dem Menschen verwebt ist, daß selbst entschiedene Gottesleugner mit allen ihren Gründen nicht alle Anwandelung von Zweifel und Furcht verbannen konnten.

114) Cicero de natura Deor. I, c. 30. Quamquam video nonnullis videri, Epicurum, ne in offensionem Athenienſium caderet, verbis reliquiſſe deos, re ſuſtuliſſe. De divinat. II, c. 17. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 56. Dieſes behauptete vorzüglich Poſidonius. Cicero de natura Deor. I, c. 44. III, c. 1.

ten. Er wählte daher gewiß den leichtern und sicherern Weg, und es war ihm nicht darum zu thun, den Glauben an Gott zu zernichten, sondern nur, nach dem Ausdrucke des Seneca, ihn zu entwaffnen und unfurchtbar zu machen [115].

Dieser Theil seiner Philosophie ist aber ein sehr sonderbares Gewebe. So sehr er sich auf der einen Seite bemüht, die Götter zu isoliren, und jedes Band zu zerschneiden, welches sowohl die Abhängigkeit als die Würde des Menschen zwischen ihm und der Gottheit knüpfet, so bildet er sich doch die Gottheit nach sehr menschlichen Begriffen und Vorstellungsarten; er sucht alle abergläubische Vorstellungen aus dem Begriffe der göttlichen Wesen zu entfernen, aber dieser Begriff ist so kahl und leer, daß er weder ein speculatives noch praktisches Interesse erregen kann. Seine Begriffe von der Gottheit fließen zwar aus den Grundsätzen seiner theoretischen und praktischen Philosophie, aber sie sind so abgeschmackt und widersprechend, und verrathen so wenig Cultur der Vernunft, daß man sich wundern muß, daß sie Eingang fanden, und sogar von den Anhängern des Epikurus als ein Meisterstück philosophischer Denkart bewundert werden konnten [116]. Des Epikurus Theologie ist in der That gerade so beschaffen, daß sie am meisten gegen seine Ehrlichkeit Zweifel erregen könnte, wenn man nicht annehmen könnte und müßte, daß dieser Philosoph nicht so viel Feinheit und Scharfsinn des Geistes besaß, um die Unhaltbarkeit und Abentheuerlichkeit

115) Seneca de benefic. IV. c. 19. Tu denique Epicure Deum inermem facis. Omnia illi tela, omnem detraxisti potentiam, et ne cuiquam metuendus esset, proiecisti ipsum extra metum.

116) Cicero de natura Deor. I, c. 16. Lucret. V. v. 8 50—55.

lichkeit seiner theologischen Philosopheme einzusehen, denn sonst hätte er auch den größten Theil seines Systems aufgeben müssen.

Die Theologie des Epikurus fängt mit einem Beweise für das Daseyn der Götter an, welcher von der Allgemeinheit dieses Begriffs hergenommen ist. Es giebt keine Nation, keine Classe von Menschen, welche nicht eine Vorstellung von Gott haben; und diese Ueberzeugung beruht nicht auf Erziehung, Unterricht, gelehrter Bildung, oder auf gesetzlichen Vorschriften der Staaten, sondern sie ist ein Werk der Natur [117]). Nun fragt es sich, woher die Menschen diese Vorstellung, diese προλήψις, nach Epikurs Ausdrucke, haben? Jede Anticipation setzt die Einwirkung des Gegenstandes voraus, sonst würde sie nicht in der Seele des Menschen vorhanden seyn. Die Götter sind von den Menschen zu entfernt, als daß sie auf ihre Sinne wirken könnten; also müssen, wie bei allen andern Objecten, gewisse Bilder von den Göttern ausgehen, welche nicht auf die Sinne, sondern im wachenden Zustande, vorzüglich aber im Schlafe auf die Imagination des Menschen wirken, und dadurch die Vorstellungen von den göttlichen Naturen erzeugen [118]). Auf diese

117) Cicero de natura Deor. I, c. 16. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habet sine doctrina anticipationem quandam deorum? c. 17. Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est.

118) Lucretius V. v. 1168.

Quippe

dieſe Art iſt jene Anticipation entſtanden, und ſie hat objective Wahrheit, weil ſie durch das Object ſelbſt gegeben iſt. Aus dieſem Grunde erhellet auch, warum ſich die Vorſtellung von Gott bei allen Menſchen findet.

Dieſes ſtimmt freilich mit den pſychologiſchen Sätzen des Epikur überein. Denn nach ſeiner Anſicht bezieht ſich nicht allein jede Vorſtellung auf ein äußeres Object, ſondern ſie iſt auch durch daſſelbe vermittelſt der ausſtrömenden Bilder entſtanden und gegeben. Die Vorſtellung von Gott muß alſo auch einen äußern objectiven Grund haben. — Wir wollen nicht dagegen erinnern, daß auf eben die Art auch die Vorſtellungen der Verſtorbenen etwas für die Fortdauer der Seele beweiſen müßten. Denn dieſe Inſtanz könnte noch auf die Art gehoben werden, daß dieſe Vorſtellungen von den objectiven Bildern herrühren, welche von den Lebenden ſich losgetrennten, und noch in dem Univerſum herumſchwärmen, — aber mit eben dem Grunde

Quippe etenim jam tum divum mortalia ſaecla
Egregias animo facies vigilante videbant,
Et magis in ſomnis, mirando corporis auctu.
His igitur ſenſum tribuebant, propterea quod
Membra movere videbantur, vocesque ſuperbas
Mittere pro facie praeclara et viribus amplis,
Aeternamque dabant vitam, quia ſemper eorum
Suppeditabatur facies et forma manebat,
Et manet omnino, et quod tantis viribus auctos
Non temere ulla vi convinci poſſe putabant.

Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 25. Επικουρος δε εκ των κατα τους ὑπνους φαντασιων οιεται τους ανθρωπους εννοιαν εσχηκεναι θεου. μεγαλων γαρ ειδωλων, φησι, και ανθρωπομορφων κατα τους ὑπνους προσπιπτοντων, ὑπελαβον και ταις αληθειαις ὑπαρχειν τινας τοιουτους θεους ανθρωπομορφους.

Grunde müßte Epikur auch die Ueberzeugung von der Vorſehung, welche eben ſo allgemein iſt, als der Glaube von dem Daſeyn der Götter, für eine objective, wahre und gegründete Vorſtellung halten.

Auf dieſes Fundament, welches bloße Geburten der Einbildungskraft zu wirklichen Weſen macht und ſie vergöttert, gründet nun Epikur ſeine Theologie, welche den Polytheismus und, zwar nicht alle, doch einige grobe anthropomorphiſche Vorſtellungen des gemeinen, uncultivirten Verſtandes in Schutz nimmt 119). Sie beruhet auf den beiden Sätzen: die Götter ſind aus Atomen beſtehende lebende Weſen, von unermeßlicher Größe und menſchlicher Geſtalt; ſie ſind unſterbliche und ſeelige Weſen.

Der erſte Satz iſt Folge des Grundſatzes ſeiner Philoſophie, nach welchem alles Wirkliche entweder Raum oder Körper iſt, und daher auch nicht weiter bewieſen 120).

Es

119) Diogen. Laert. X. §. 124.

120) Diogen. Laert. X. §. 139. εν αλλοις δε φησι τους θεους λογῳ θεωρητους ειναι· ους μεν, κατ' αριθμον υφεσεως· ους δε, κατα ομοειδειαν εκ της συνεχους επιρρυσεως των ομοιων ειδωλων επι το αυτο, αποτετελεσμενους ανθρωποειδως. Plutarchus de phyſic. Philoſophor. decretis I, c. 7. Επικουρος ανθρωποειδεις μεν παντας τους θεους, λεγῳ δε παντας τουτους θεωρητους δια την λεπτομερειαν της των ειδωλων φυσεως. Stobaeus Eclog. Phyſic. p. 66. Cicero de natura Deor. I, c. 19. Epicurus autem, qui res occultas, et penitus abditas non modo viderat animo, ſed etiam ſic tractat ut manu, docet eam eſſe vim et naturam deorum, ut primum non ſenſu, ſed mente cernatur: nec ſoliditate quadam, nec ad numerum,

Es ſcheint aber, daß Epikur nicht allein dieſe Aggregate, ſondern auch die von ihnen ausſtrömenden Bilder, durch welche

rum, ut ea, quae ille propter firmitatem στερεμνια appellat, ſed imaginibus, ſimilitudine et tranſitione perceptis: cum infinita ſimillimarum imaginum ſpecies ex innumerabilibus individuis exiſtat, et ad deos (Lamb. ad nos, Davis. a diis) affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque noſtram intelligentiam, capere, quae ſit et beata natura et aeterna. Die Aehnlichkeit der letzten nicht ſehr klaren Stelle mit der erſten aus Diogenes, hat Hrn. Meiners, in ſeiner Abhandlung über Epikurs Character und deſſen Widerſprüche in der Lehre von Gott (Vermiſchte Schriften 2 B. S. 120) zu dem Irrthume verleitet, als wenn beide auch einen und denſelben Inhalt hätten. Er änderte daher im Diogenes die Worte οὐς μεν — εἰς δε, und ſetzte an ihre Stelle οὐ μεν — αλλα δε, worauf nun beide Stellen gleichlautend werden. Allein Velleius ſpricht von den Bildern, durch welche die Vorſtellung von Göttern hervorgebracht wird, Epikur aber von den Göttern ſelbſt. Und ſetzen nicht die Bilder nach Epikurs Lehre Objecte voraus, von denen ſie ausſtrömen? Ich kann mich alſo nicht von der Nothwendigkeit einer Aenderung jener Worte überzeugen. Es kommen freilich mehrere Stellen im Cicero vor, aus denen man ſchließen könnte, Epikur habe bloß die Bilder, alſo die zweite Art für Götter gehalten; dagegen aber auch andere, aus welchen das Gegentheil erhellet, z. B. I, c. 27. Illud video pugnare te, ſpecies ut quaedam ſit deorum, quae nihil concreti habeat, nihil ſolidi, nihil expreſſi, nihil eminentis etc. und c. 38 tu autem (dicis) et Gracchi et

welche die Menschen die Vorstellung von Göttern erzeugten, für Götter hielt; zum wenigsten herrscht darüber in den vorhandenen Denkmälern eine Dunkelheit, die sich wohl schwerlich wird ganz aufklären lassen. Aber was diese Annahme wahrscheinlich macht, ist, daß auch Demokrit gerade dieselbe Meinung gehabt, und sowohl die Bilder als die Wesen, von denen sie ausgehen, für göttliche Wesen scheint gehalten zu haben [121]).

Die Götter der ersten Art bestehen also aus Atomen, sie sind individuelle Wesen, mit Dichtigkeit begabt. Die Götter der andern Art aber sind die aus diesen ausfließende Bilder, welche keine Dichtigkeit besitzen, nicht aus denselben Atomen (ad numerum) bestehen, sondern durch immer von neuem abgehende Theile so erneuert werden, daß sie die Aehnlichkeit mit ihren Urobjecten behalten. Daß aber dieses letzte nicht von den Göttern der ersten Art gelte, sondern daß ihre Substanz immer aus einerlei und denselben Atomen bestehe, muß aus dem Gegensatze geschlossen

Octavii imagines remanere, quae, in Capitolium cum pervenerim, tum ad animum meum referantur: hoc idem fieri in deo, cuius crebra facie pellantur animi. — Uebrigens wird jene dunkle Stelle durch eine andere c. 37. aufgeklärt. Sic enim dicebas, speciem dei percipi cogitatione non sensu: nec esse in ea ullam soliditatem, neque eandem ad numerum permanere, eamque esse eius visionem, ut similitudine et transitione cernatur, neque deficiat unquam ex infinitis corporibus similium accessio.

121) Cicero de natura Deor. I. c. 12. Quid Democritus, qui tum imagines, earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat etc.

ſchloſſen werden, und das iſt es, was die Worte κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας bedeuten.

Dieſe Götter haben Menſchengeſtalt. Epikur begnügt ſich nicht, auf die Art und Weiſe ſich zu berufen, wie ſie nach ſeiner Vorſtellungsart den Menſchen erſcheinen, ſondern er fügt auch noch andere Gründe hinzu. Die menſchliche Geſtalt vereiniget ſo viel Würde, Zweckmäßigkeit und Schönheit, daß die vollkommenſten und edelſten Weſen, welche wir uns unter den Göttern denken, mit keiner andern Geſtalt, als der menſchlichen, vorgeſtellt werden können. Welche andere Geſtalt könnte wohl für die Götter paſſen, da ſie lebendige Weſen ſind? Die höchſte Seligkeit, welche wir ihnen beilegen, kann nicht ohne Tugend, und dieſe nicht ohne Vernunft ſeyn, dieſe aber läßt ſich nur in einem Weſen von menſchlicher Geſtalt als möglich denken [122]).

Haben die Götter aber nicht nur menſchliche Geſtalt, ſondern auch einen menſchlichen Körper, ſo ſind ſie als Menſchen auch denſelben Unvollkommenheiten, Krankheiten und dem Tode unterworfen; dieſes ſtreitet mit dem Begriffe. Epikur ſetzte alſo die Einſchränkung hinzu, daß die Götter nur ein Analogon von menſchlichen Körper, ein Analogon von Blute u. ſ. w. haben [123]). Dieſes iſt im Grunde nichts weiter, als die Götter ſind Weſen von einer viel feinern Materie, als der menſchliche Körper iſt. Daher ſagt auch Lucrez, ſie wären von ſo

122) Cicero de natura Deor. I, c. 18.

123) Cicero de natura Deor. I, c. 18. Nec tamen ea ſpecies corpus eſt, ſed quaſi corpus; nec habet ſanguinem, ſed quaſi ſanguinem. Velleius ſetzt noch hinzu: haec et inventa ſunt et acutius et dicta ſubtilius ab Epicuro, quam ut quivis ea poſſit agnoſcere.

subtilem Wesen, daß sie weder von Menschen, noch überhaupt von etwas Körperlichen berührt werden, noch etwas von der Art berühren könnten. Und von dieser Art sey auch ihr Sitz [124]). Das wären also körperliche Götter, aus dem Leeren zusammengesetzt; denn nur das Leere hat die Eigenschaft, daß es weder berühren noch berührt werden kann, oder mit andern Worten, Körper die Nichtskörper sind; und Cicero hatte so Unrecht nicht, wenn er sie im Scherz durchsichtige Götter nennt, durch welche die Luft hindurchstreichen kann [125]).

Indessen haben doch die Götter, wenn gleich nur einen analogischen, dennoch einen Körper, sie sind aus Atomen zusammengesetzte Wesen. Sie müssen also auch nach seinen übrigen Grundsätzen vergänglich seyn. Denn nichts Zusammengesetztes hat eine ewige Dauer; nur das Einfache, die Atomen, sind darum, weil sie nicht aus Theilen bestehen, unvergänglich [126]). Und doch sollen die Götter ewig

124) Lucret. V. v. 147—155.
Illud item non est, ut possis credere, sedes
Esse Deum sanctas in mundi partibus ullis.
Tenuis enim natura Deum, longeque remota
Sensibus a nostris, animi vix mente videtur.
Quae quoniam manuum tactum suffugit, et ictum,
Tactile nil nobis quod sit contingere debet.
Tangere enim non quit, quod tangi non licet ipsum.
Quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
Dissimiles debent, tenues de corpore eorum.

125) Cicero de divinitat. II, c. 17. Deos enim ipsos jocandi causa induxit Epicurus perlucidos et perflabiles et habitantes tamquam inter duos lucos sic inter duos mundos.

126) Lucret. III. v. 807 seq. Plutarch. de phyfic. philosoph. decret. I. c. 7. II. c. 4.

ewig fortdauernde Wesen seyn? Denn dieses liegt in dem Begriffe derselben. Wie wird dieses Epikur beweisen? Es ist ein Gesetz, sagt er, daß in dem unendlichen Universum eine durchgängige Gleichheit in dem Entgegengesetzten, oder eine Art von Gleichgewicht (ισονομια) herrscht. Daraus folgt, daß, wenn es eine unendliche Zahl von sterblichen Wesen giebt, auch eine unendliche Zahl von unsterblichen vorhanden ist [127]). Aber dieses Gesetz, wie und wodurch ist es erwiesen? Warum wird es hier erst zu Hülfe genommen? Es ist einleuchtend, daß es vom Epikur nur als Nothbehelf ersonnen ist, um sich aus einer Verlegenheit zu reißen. Immer bleibt noch der Widerspruch mit dem oben angegebenen Grundsatze, der noch mehr auffällt, wenn man sich erinnert, daß er da, wo er die Sterblichkeit der Seele erweisen sollte, ausdrücklich nur drei Objecte als ewig und unvergänglich namhaft macht, nehmlich, die Atomen, das Leere und das Universum. Die subtile Natur kann die Unsterblichkeit der Götter nicht mehr begründen. Denn warum soll bei den Göttern nicht gelten, was von der Seele gesagt wird, daß je aus feinern Bestandtheilen ein Wesen besteht, desto

127) Cicero de natura Deor. I. c. 19. Summa vero vis infinitatis et magna ac diligenti contemplatione dignissima est, in qua intelligi necesse est, eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Hanc ισονομιαν appellat Epicurus, id est, aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem. c. 39. Die mehresten Schriftsteller sehen diese ισονομια für einen Beweisgrund für das Daseyn der Götter an; allein weder Velejus noch Cotta in der Widerlegung betrachten sie von dieser Seite. Es soll nur die Unsterblichkeit der Götter dadurch bewiesen werden.

leichter es auflöslich sey. Noch eher kann man billigen, daß er sich auf die Idee von der Gottheit, welche allen Menschen gemein ist, beruft. Jeder Mensch, der eine Vorstellung von der Gottheit hat, stellt sich dieselbe als ein ewiges Wesen vor [128]). Aber es leuchtet in die Augen, daß diese Idee mit der Exposition des Begriffs, welche Epikur versucht, durchaus im Widerspruche steht. Denn diese Idee bezeichnet ein übersinnliches, über die Natur erhabenes Wesen, Epikur aber macht seine Götter, was er auch für künstliche Wendungen versucht, zu organischen Naturwesen, die den Gesetzen der Natur unterworfen sind.

Dieses ist die metaphysische Entwickelung des Begriffs, die nur zur Einleitung und Befestigung des moralischen Begriffs von den Göttern als den seligsten Wesen dienen sollte. Das letzte ist das wichtigste Merkmal in dem Begriffe, und hinreichend, nach seiner Ansicht, um die Götter als Wesen darzustellen, welche der Verehrung würdig sind; er würde daher, sagt er, jene metaphysischen nicht hinzugefügt haben, wenn sich der menschliche Verstand damit begnügte, und nicht zu wissen begehrte, von welcher Natur diese seligen Wesen sind [129]).

Dieses

128) Cicero de natura Deor. I, c. 17.

129) Diogen. Laert. X. §. 124. πρωτον μεν τον θεον ζωον αφθαρτον και μακαριον νομιζειν, ως ἡ κοινη του θεου νοησις ὑπεγραψη μηδεν μητε της αφθαρσιας αλλοτριον, μητε της μακαριοτητος αναικειον αυτω προσαπτε· παν δε το φυλαττειν αυτου δυναμενον την μετα αφθαρσιας μακαριοτητα, περι αυτον δοξαζε. Cicero de natura Deor. I, c. 17. Si nihil aliud quaereremus, niß ut deos pie coleremus, et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum, nam et praestans deorum natura, hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset

et

Dieſes Prädicat der Götter wird weiter nicht bewieſen. Ganz richtig bemerkt Epikur, daß Seligkeit ein Merkmal ſey, welches alle Menſchen ſich in dem Begriffe der Götter denken [130]). Alles war dem Epikur daran gelegen, dieſes Merkmal ſo zu entwickeln, wie es die Grundſätze ſeiner ganzen Philoſophie erfoderten. Die Menſchen können die Götter als ſelige Weſen verehren, aber ſie dürfen keine Urſache haben weder ihre Macht zu fürchten, noch ſich um ihre Gunſt zu bewerben. Und dieſes iſt nicht anders möglich, als wenn die Menſchen ganz unabhängig von den Göttern ſind. Sollen dieſe aber unabhängig ſeyn, ſo muß es auch die Welt ſeyn; die Götter dürfen nicht den geringſten Einfluß auf die Welt und den Weltlauf haben. Erſt dann können die Menſchen ganz ruhig ſeyn, und ſich ihrer Glückſeligkeit verſichern. Dieſes iſt ungefähr Epikurs Räſonnement [131]).

Er ſtellte zu dieſem Zwecke den Grundſatz auf: Ein ſeliges und unvergängliches Weſen unterzieht weder ſich noch andere Mühſeligkeiten, und daher iſt es von Zorn eben ſo weit entfernt, als von Gunſtbezeugungen; denn

et beatiſſima. — Sed ad hanc confirmandam opinionem anquirit animus et formam et vitam et actionem mentis atque agitationem in deo.

130) Cicero de natura Deor. I. c. 17. Hanc igitur habemus (προλήψιν) ut deos beatos et immortales putemus.

131) Cicero de natura Deor. I. c. 20. Itaque impoſuiſtis in cervicibus noſtris ſempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem, curioſum et plenum negotii deum?

beides ist nur ein eigenthümlicher Charakter der Schwäche.[132]). In diesem Grundsatze wird die Seligkeit für einen ganz thätigkeitslosen Zustand erklärt, weil er den Begriff der Thätigkeit so nimmt, wie ihn die Erfahrung von endlichen Wesen an die Hand giebt, bei welchen freilich damit Anstrengung, Mühe, Beschwerde und Erschöpfung verbunden ist. Und Epikur hat gerade ein Wort aus dem Kreise des menschlichen Lebens gewählt (πραγματα), welches schon an sich und wegen des damit verbundenen Nebenbegriffs gar nicht auf das vollkommenste Wesen paßt. Diese Unvollkommenheiten aus dem Begriff dieses Wesens zu entfernen, erfodert die logische Consequenz. Nur leuchtet die Nothwendigkeit nicht ein, den Begriff der Thätigkeit gerade in dem concreten Sinne zu nehmen, da von einem Wesen die Rede ist, welches nicht zur Sinnenwelt gehört, dessen Prädicate daher zwar nur analogisch, aber doch mit Entfernung aller anhaftenden Beschränkung und Unvollkommenheit gedacht werden müssen, wenn erst vorher die Nothwendigkeit, ein solches Wesen anzunehmen, vor der Vernunft gerechtfertiget ist. Epikur bestimmt den Begriff, ohne den tiefliegenden Grund der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, der nur praktisch, nicht theoretisch ist, aufgesucht zu haben, wie es das Bedürfniß seines Systems und seine Ansicht von der moralischen Natur erfoderte. Aber er kam dabei in dieselbe Verlegenheit als Aristoteles bei seiner speculativen Bestimmung des Begriffs. So wie dieser, weil er von theoretischen Vorstellungen ausging, den Begriff nicht nach moralischen Principien bestimmen konnte, und aus Furcht ein Merkmal aufzunehmen, was eine Unvollkommenheit in sich schließt,

132) Diogen. Laert. X. §. 139. το μακαριον και αφθαρτον, ουτε αυτο πραγματα εχει, ουτε αλλῳ παρεχει· ωιζε ουτε οργαις, ουτε χαριτι συνεχεται, εν ασθενει γαρ παν το τοιουτον.

schließt, keine andern als einige metaphysische, die an sich leer sind, und das reine Denken und Beschauen seiner selbst übrig behielt, welches den Begriff des vollkommensten Wesens wieder gar sehr beschränkt (oben S. 243—255); so sah sich Epikur ebenfalls auf das Merkmal der Seligkeit beschränkt, welches, genauer analysirt, sogar einen mittelbaren Widerspruch in sich faßt, und mit dem materialistischen Begriffe von der Substanz der Götter streitet. Dieses wird sich ausweisen, wenn wir näher untersuchen, wie Epikur diesen Begriff negativ und positiv bestimmt.

Die Seligkeit schließt alle Thätigkeit aus. Die Götter wirken nicht außer sich, sie sind von allen Geschäften und Sorgen frei. Daraus folgt erstens, daß die Götter nicht die Welt gebildet haben; zweitens, daß auch die Regierung und Erhaltung der Welt nicht von ihnen abhängt. Denn, läßt sich wohl ein mühseligeres und unruhvolleres Leben denken, als wenn Gott die ganze Welt regieren, den Lauf der Sterne, die Abwechselung der Jahreszeiten und überhaupt den Naturlauf bestimmen, und keinen Blick von der Erde und dem Meere verwandt, für das Leben und das Wohl aller Menschen sorgen sollte? Ist Gott und die Welt, nach der Vorstellung einiger Philosophen, eins, so läßt sich bei dem so schnellen Umschwunge eben so wenig Ruhe und Glückseligkeit denken 133). Auch enthält der Glaube an die Weltbildung

133) Cicero de natura Deor. I. c. 20. Sive in ipso mundo deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines ordinesque conservet, terras et maria contemplans, hominum commoda vitasque tueatur; nae ille est implicatus molestis negotiis et operosis. Nos autem beatam vitam in animi

und Vorsehung mehrere Ungereimtheiten. Man nehme an, die Götter haben die Welt in der Zeit gebildet. Warum nicht eher? Warum waren sie so lange unthätig? Denn es läßt sich nicht denken, daß die Zeit einen Anfang genommen habe, weil sie unendlich ist. Oder scheueten sie die Arbeit? Diese kann nicht bei Gott Statt finden, und es war seiner Allmacht ein leichtes, das Weltall herzustellen, da ihm alle Elemente gehorchen [134]). Welchen Zweck konnte sich endlich die Gottheit bei dem Weltbau vorsetzen? Etwa um seinetwegen, um sich ein schöneres Wohnhaus zu bauen, oder weil ihm die Mannichfaltigkeit und die Schönheit des Ganzen Vergnügen machte? Wie hätte er desselben so lange entbehren können? Oder waren die Menschen der Zweck, warum die Götter die Welt bildeten? Die Weisen etwa? Um einiger Wenigen willen sollte also ein so großes Werk unternommen seyn? Oder die Thoren? Warum sollte Gott sich um diese verdient machen, und was hätte er erreicht, da doch alle Thoren ohne Zweifel auch die unglückseligsten Wesen sind? [135])

Aus diesen Gründen verwarf Epikur auch alle Arten der Mantik [136]).

Die Seligkeit der Götter besteht in dem Besitz alles Guten und dem Genuß der Weisheit und Tugend, verbunden mit der Gewißheit, daß ihr Zustand der seligste ist

animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus.

134) Cicero de natura Deor. I. c. 9. Lucret. V. v. 169 seq.

135) Cicero de natura Deor. I. c. 9. Lucret. V. v. 157 seq.

136) Cicero de natura Deor. I. c. 20.

iſt und nie aufhören wird [137]). Dieſe Glückſeligkeit unterſcheidet ſich von der menſchlichen bloß dadurch, daß die göttliche, als die höchſte, keiner Vermehrung noch Verminderung fähig iſt, übrigens gründet ſie ſich, wie die menſchliche, auf Tugend [138]). Nun iſt aber die Tugend, nach dem Begriff des Epikurs, nichts anders, als die Geſchicklichkeit der Vernunft, ſich den größtmöglichen Zuſtand der Glückſeligkeit zu verſchaffen. Dieſer Begriff der Tugend ſtimmt nun nicht mit dem Begriff von ſeligen und vollkommenen Weſen überein. Denn man müßte ſich dieſelben mit derſelben Organiſation und Sinnlichkeit als die Menſchen denken, und ſie würden dann nicht die ſeligen Weſen ſeyn, die ſie der Vorausſetzung nach ſeyn ſollen. Die Vernunft hätte dann keine andere Function, als die Begierden einzuſchränken, und in das Gleichgewicht zu bringen, damit daraus der Zuſtand der Seligkeit entſpränge. Will man dieſes nicht, oder ſind ſie ihrer Natur nach ſelige Weſen, ſo daß dieſer Zuſtand weder angefan-

137) Cicero de natura Deor. I. c. 19. Et quaerere a nobis ſoletis, quae vita deorum ſit, quaeque ab iis degatur aetas. Ea videlicet, qua nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari poteſt; nihil enim agit, nullis occupationibus eſt implicatus; nulla opera molitur, ſua ſapientia et virtute gaudet; habet exploratum, fore ſe ſemper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus. c. 20.

138) Diogen. Laert. X. §. 121. την ευδαιμονιαν διχη νοεισθαι, την τε ακροτατην, οια εϛι περι τον θεον, επιτασιν ουκ εχουσαν, και την ανθρωπινην, εχουσαν προσθηκην και αφαιρεσιν ηδονων. Cicero de natura Deor. I. c. 18.

gefangen hat, noch aufhören wird, so gründet sich ihre Glückseligkeit nicht auf Tugend und Vernunft, wie Epikur behauptet.

Aber noch weniger verträgt sich die behauptete Unthätigkeit mit der höchsten Seligkeit. Ein Wesen, das ganz müssig ist, und ohne etwas zu wirken, bloß im angenehmen Genuß und im Wohlbehagen über seinen Zustand versunken ist, ist ein unwürdiges Wesen. Aber ein ganz passives Wesen, das dennoch höchst selig seyn soll, ist weder in psychologischer noch moralischer Rücksicht denkbar.

Diesen seligen Wesen weiset Epikur einen, ihrem feinen Körper angemessenen Sitz in den Zwischenräumen der Welten (intermundiis) an, wo sie mitten unter den Revolutionen der Welten, da bald eine zertrümmert wird, bald sich wieder eine neue aus den Ruinen zusammensetzt, in ungestörter Ruhe und Seligkeit leben [139].

Man kann mit Recht fragen, wie ein solcher abentheuerlicher Begriff, der bei aller Leere doch nichts, als Anthropomorphismen und eines göttlichen Wesens unwürdige Merkmale enthält, einem Philosophen ernstlich in den Sinn kommen kann? Diese Frage läßt sich aber doch beantworten, und sie wird zugleich den Epikur gegen den Vorwurf, als sey er ein versteckter Atheist, rechtfertigen. Epikur hatte weder ein speculatives noch praktisches Interesse, welches ihn auf den Begriff einer Gottheit hätte führen können. Auf diese Art fielen die meisten und interessantesten Merkmale weg, durch welche die Gottheit als Ursache der physischen und moralischen Weltordnung gedacht

139) Lucret. V. v. 147—155. Cicero de divinat. II, c. 17.

dacht wurde. Es blieb ihm alſo nichts übrig, als ſeine Anticipation, welche nichts anders war, als die gemeine anthropomorphiſche Vorſtellungsart, aber verſtümmelt, indem Epikur dasjenige willkürlich daraus wegnahm, was dem Geiſte ſeines Syſtems nicht zuſagte. Auf dieſe Art verfuhr er auch eben ſo willkührlich bei der Entwickelung des Begriffs, indem er kein anderes Regulativ hatte, als die Convenienz ſeines Syſtems. Dieſes bot ihm nichts dar, als körperliche Weſen auf der einen, und Glückſeligkeit als das höchſte Gut auf der andern Seite. Dieſes ſind nun dieſelben Momente zur Beſtimmung des Begriffs, welche er in demſelben ſchon vorfand, wozu nur noch Unſterblichkeit kam, als das unterſcheidende Merkmal, wodurch ſich die Götter von den Menſchen unterſcheiden [140]).

So entſtand nun Epikurs Theologie, welche ſo viel Ungereimtheiten und Widerſprüche enthält, und indem ſie auf der einen Seite gegen Menſchlichkeiten eifert, welche Thorheit und Aberglaube den Göttern angedichtet hatte, andere an deren Stelle ſetzt. Daß nun aber Epikur dieſe Ungereimtheiten nicht ahndete, dieſes läßt ſich aus mehrern Urſachen erklären. Erſtens ſind bei jedem Dogmatismus Anthropomorphismen unvermeidlich, welche durch den Materialismus noch vermehrt werden müſſen. Der Geiſt der Epikureiſchen Philoſophie iſt Dogmatismus, der um ſo dreuſter iſt, je weniger er von erwieſenen Principien ausgeht,

140) Diog. Laert. X. §. 124. Θεοι μεν γαρ εισιν· εναργης μεν γαρ εστιν αυτων ἡ γνωσις. οιους δ' αυτους οι πολλοι νομιζουσιν, ουκ εισιν· ου γαρ φυλαττουσιν αυτους οιους νομιζουσιν. ασεβης δε ουχ ὁ τους των πολλων θεους αναιρων, αλλ' ὁ τας των πολλων δοξας θεοις προσαπτων. Cicero de natura deor. I, c. 16.

geht, und je mehr er der Willkür einen größern Spielraum läßt. Zweitens, Epikur zergliederte seinen Begriff nur bis auf die nähern Merkmale, und er konnte eine ausführliche Entwickelung entbehren, da er seinen Zweck, die Unabhängigkeit der Welt und der Gottheit einleuchtend zu machen, erreicht hatte. Daher verbargen sich aber Ungereimtheiten, welche eine schärfere Analyse würde aufgedeckt haben. Drittens. Was uns am meisten auffällt, daß Gott zu einem körperlich zusammengesetzten Wesen gemacht wird, war dem Grundsatze des Epikurs, daß es außer dem Leeren, den Atomen und deren Aggregaten nichts Reales giebt, angemessen; er hätte daher sein ganzes System aufgeben müssen, wenn er in diesem Begriffe davon hätte abweichen wollen. Zwar ahndete er etwas von dem Widerspruche, welcher in dem Begriffe eines körperlichen Gottes enthalten ist, und er suchte ihn so gut als er konnte dadurch zu entfernen, daß nach ihm die Gottheit aus feinern Atomen zusammengesetzt ist. Daraus folgt aber nicht, daß Gott ein immaterielles Wesen ist, sondern daß er nicht durch die Sinne wohl aber durch den Verstand erkennbar ist, und wenn er die Feinheit aufs höchste treibt, so sinkt das Wesen Gottes zur Leerheit des Raumes herab. Viertens. Da Epikurs Speculation von der gemeinen Vorstellung ausgehet, so kam er auf die Vielgötterei, welche der Vernunft so anstößig ist, und er konnte in seinem Systeme weder ein metaphysisches noch praktisches Interesse finden, welches mit der Vielheit der Götter im Widerstreit gewesen wäre. Endlich darf auch fünftens nicht der Umstand übersehen werden, daß Epikur manche ungereimte Vorstellung der Thorheit und des Aberglaubens, wenn auch nicht immer aus richtigen Gründen, in ihrer Blöße aufdeckte, und von seinem Begriffe entfernte [141]). Er konnte sich daher in dem Besitze einer aufgeklär-

141) Diogen. Laert. X. §. 124.

geklärten und geläuterten Denkungsart, in Beziehung auf die unsterblichen Wesen, glauben, und daher um so eher geblendet werden, andere große Mängel und Fehler seiner Begriffe zu übersehen.

Ungeachtet der Materialismus und Sensualismus, wie er in dem System des Epikurs aufgestellt ist, gar nicht begründet, nicht aus haltbaren Grundsätzen hergeleitet, sondern auf bloße Hypothesen aufgebauet ist, so hat er doch auch viel Scheinbares für sich, wodurch er, auch abgesehen von den subjectiven Ursachen, von denen wir oben gesprochen haben, Eingang finden konnte. Er schränkte nehmlich den Umfang der menschlichen Erkenntniß auf das Feld der Erfahrung ein, und bauete alles auf die Evidenz der Anschauung. Diese Bestimmung war zwar freilich nicht erwiesen, aber sie entsprach einem gewissen natürlichen Gefühle, und empfahl sich durch die Abschneidung so vieler leeren und vergeblichen Speculationen in dem Felde des Uebersinnlichen, worüber nun die Philosophen eine geraume Zeit ohne Erfolg gegrübelt und gestritten hatten. Der Epikureismus konnte, von dieser Seite betrachtet, ob er gleich selbst Dogmatismus ist, mit dem Skepticismus gemeinschaftliche Sache gegen die speculativen Behauptungen der übrigen Dogmatiker machen, und würde weit mehr Sensation erregt haben, wenn er weniger Seichtigkeit und mehr Haltung und Festigkeit in Grundsätzen gehabt; wenn sich Epikur nicht selbst Ausschweifungen in das Uebersinnliche erlaubt, und durch diese sowohl als durch seine praktischen Grundsätze nicht so viele Blößen seinen Gegnern gegeben hätte. In jeder Rücksicht verliert dieses System gegen jedes andere dogmatische.

Indessen hat es doch zu seiner Zeit den Forschungsgeist, gleich andern, rege erhalten, durch dreuste und kühne

Behaup-

Behauptungen zu kälterer und ernsthafterer Prüfung mancher Lehrsätze gereizt, und vorzüglich durch die Aufstellung eines consequenten Glückseligkeitssystems viel dazu beigetragen, daß die Principien der Tugend und der Pflichten schärfer und bestimmter gefaßt und entwickelt wurden.

Anhang.

Anhang.

Literatur

der

Geschichte der griechischen Philosophie.

Anhang.

Literatur der Aristotelischen Philosophie.

(Die Commentarien über Aristotelische Bücher können hier nicht angeführt werden.)

Francisci Patricii discussionum peripateticarum tomi IV. quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur. Basel, 1581. Fol.

Joh. Georg. Niemeier Diss. resp. Christian Günther Gödeke de Aristotele eiusque philosophia. Helmstadt, 1703. 4.

Herm Conringii Aristotelis laudatio, Orationes duae Helmstädt. 1638.

Guarinus Veronensis vita Aristotelis an seiner Uebersetzung der Plutarch. Lebensbeschreibungen.

Melanchthon Oratio de Aristotele; im 3 B. s. Declamation.

Joh. Jac Benrer de vita Aristotelis. Basel, 1589. 8.

Andreae Schotti vitae Aristotelis et Demosthenis inter se comparatae. Augst Vindelic. 1663 4

Joh. Gottl Buhle vita Aristotelis per annos digesta in dem ersten Bande der Opera um Aristotelis.

Joh. Ad. Emmerich de ingrato Aristotelis erga Platonem animo. Progr. Meiningen, 1786. 4.

Häberlin Lycei Athenienſis cum Georgia Augusta comparatio. Göttingen, 1741. 4.

Ioh. Gottl. Buhle Commentatio de librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos. Göttingen. 1788 8.

Auch im ersten Bande seiner Ausgabe des Aristoteles.

Mch. Piccarti Isagoge in lectionem Aristotelis, cum epistola Conringiana et praemissa differt. de natura, origine et progressu philosophiae Aristotelicae ed. Durrius. Altdorf. 1667 8.

Bernardi Seminarium philosophiae Peripateticae. Lugdun. 1599. Fol.

Iac. Mazonius de comparatione Ariſtotelis cum Platone, Venedig, 1547. Fol.

Iac. Carpentarii Claromontani Platonis cum Ariſtotele in univerſa philoſophia comparatio. Paris, 1573. 4.

Andr. Bachmann Ariſtoteles cum Platone comparatus. Nordhauſen, 1629. 4.

Comparaiſon de Platon et d'Ariſtote par Mr. Rapin. Paris, 1671. 8.

Pet. Ioh. Nunneſii, Barth. Ioſ. Paſchaſii et Io. Bapt. Montorii Orationes tres de Ariſtotelis Doctrina. Frankfurt, 1591. 8.

Ioh. Craſſotii Inſtitutiones in univerſam Ariſtotelis philoſophiam. Paris, 1619. 4.

Ioh. Conr. Durrii Hypotypoſis totius Philoſophiae Ariſtotelicae. Altdorf, 1660. 4.

Antiquae germanae ac ſolidae, i. e. ariſtotelicae philoſophiae principia in academia Iulia tradita editaque a Iona Conrado Schrammio. Helmſtad. 1718. 4.

Mch. Piccarti Hypotypoſis Philoſophiae Ariſtotelicae. Nürnberg, 1605. 8.

Ueber den Ariſtoteles, von Friedr. Vict. Lebr. Pleſſing in Cäſars Denkwürdigkeiten aus der philoſ. Welt. 3 Band.

Gaſſendi exercitationes paradoxicae adverſus Ariſtoteleos. Grenoble, 1624. 8.

Petri Rami animadverſiones Ariſtotelicae libr. XX. comprehenſae. Par. 1558. 8.

Petri Valeriani Philoſophia contra Ariſtotelem. Danzig, 1653.

Melch Weinrichii Oratio apologetica pro Ariſtotelis perſona adverſus criminationes Patricii. Leipzig, 1614. 4.

Mart Dorpii Oratio de laudibus Ariſtotelis adverſus L. Vallam. Löwen, 1514. 4.

Ioh. Broscii Apologia pro Ariſtotele et Euclide contra Ramum et alios Danzig, 1652. 4.

Pet. Gallandii Oratio pro Ariſtotele et ſchola Pariſienſi contra P. Ramum. Paris, 1551. 4.

Ioh. Guilleminat Selectae quaeſtiones quibus doctrina Ariſtotelica defenditur Paris, 1671. 8.

Henr. Stabii Plus ultra ad non plus redactum, in qua

quo Ariſtotelis dignitas defenditur contra Ioſ. Glanvill. London, 1674. 4.

Ioſ. de Munnana dignitas Ariſtotelis acclamata et vindicata. Sevilla, 1702. 4.

M. Georgii Pauli Roetenbeccii Diſp. Reſp. Andr. Theoph. Amberger, Ariſtotelicae philoſophiae diviſionem ſub examen vocans. Altdorf, 1705. 4.

Eiusdem Diſp. de principio Ariſtotelico et Carteſiano. Altdorf, 1685.

Sam. Mascov Exercitat. academica: Uter in ſcrutinio veritatis rectius dubitet Ariſtoteles an Carteſius. Königsberg, 1704. 4.

Iac. Carpentarii deſcriptio univerſae artis diſſerendi ex Ariſtotelis logico Organo collecta et in libros tres diſtincta. Paris, 1564. 4.

Iac. Carpentarii deſcriptio univerſae naturae ex Ariſtotele, P. I, II. Paris, 1562. 4.

Petri Rami Scholar. phyſicar. lib. VIII. Paris, 1565. 8.

Sebaſtiani Baſſonis philoſophiae adverſus Ariſtotelem libr. XII. Paris, 1621. 8.

Gerardi et Arn. Bootiorum Philoſophia naturalis reformata, ſive Philoſophiae Ariſtotelicae examinatio ac confutatio. Dublin, 1641. 4.

Petri Rami Scholarum metaphyſicarum libri XIV. Paris, 1566.

Fortunius Licetus de pietate Ariſtotelis erga deum et homines et de animarum rationalium immortalitate ſecundum opinionem Ariſtotelis. Patav. 1629. Fol.

Diſcorſo di Rinaldo Odoni per via peripatetica, ove ſi demoſtra, ſi l'anima ſecundo Ariſtotele e mortale ò immortale. Venedig, 1557. 4.

Io. Fauſtii Examen theologiae gentilis, qualem docuit Ariſtoteles. Straſsburg.

Hieronymi Capraedoni libri tres de Theologia Ariſtotelia. Venet. 1609. 4.

Valerianus Magnus de Atheismo Ariſtotelis. 1647.

Zachar. Grapii Diſſert. an Ariſtoteles fuerit atheus. Roſtoch. 1703.

Io. Georg Walch exercit. hiſtorico-philoſophica de atheismo Ariſtotelis in ſeinen Parergis academicis. Leipzig, 1721.

I. Sev. Vater Theologiae Aristotelicae Vindiciae. Leipzig, 1795. 8.

Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accommodate ad nostrae philosophiae rationem facta Disput Ioh. Fr. Gottl. Delbrück. Halle, 1790. 8

Ioh. Burck Malus Diss quod Aristoteles demonstrationem do trinae moralis non incertam stat erit. Kiel 1706. 4.

Georgii Pauli Roetenbeccii Disput de Stoicorum et Peripateticorum circa gradum necessitatis bonorum externorum ad summam beatitatem disceptatione. Altdorf, 1709

Erh. Reusch Disputatio historico moralis, Praes. Magn. Dan. Omeisio, vir prudens Aristotelicus cum sapiente Stoico collatus. Altdorf, 1704. 4.

Ioh. Launoy de varia philosophiae Aristotelicae fortuna. Paris, 1653. 8. 3 Ed. Hagae Comit. 1662. 8. — recudi curavit Ioh. Herrm. ab Elswich. Wittenberg, 1720. 8.

Georg. Pauli Roetenbeccii Oratio de philosophiae aristotelicae per singulas aetates fortuna varia. Altdorf, 1668.

Ioh. Bened. Carpzov Disp. Resp. Christ. Henr. Hausotter Vita et placita Critolai Phaselitae. Leipzig, 1743. 4.

Literatur der Epikureischen Philosophie.

Petri Gassendi animadversiones in Diogenem Laertium de vita et philosophia Epicuri. Leyden, 1649. Fol

Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum liber decimus, graece et latine separatim editus atque adnotationibus illustratus a Carolo Nürnberger. Nürnberg, 1791 8.

De vita et moribus Epicuri libri octo auctore Petro Gassendo. Lugd. Batav. 1647. Edit. altera auctior et correctior. Haag. 1656. 4.

Sam. de Sorbiere Lettres de la vie, des moeurs et

et de la reputation d'Epicure avec les reponſes à ſes erreurs, in deſſen Lettres et Diſcours. Paris, 1660. 4.

Guſtav Peringer Diſput. de Epicuro. Upſala, 1685. 8.

La vie d'Epicure par Jacques Rondel. Paris, 1679. Haag, 1687. 8. mit Coutures Morale d'Epicure.

Jac. Rondel de vita et moribus Epicuri. Amſterdam, 1693. 12.

Franciſcus de Quevedo Defenſa de Epicuro. Barcinone, 1631. 8.

Olai Verelii exercitatiuncula declamatoria pro Epicuro habita, 1642, in ſeinen Opusculis. Linköping, 1730. 8.

Will. Temple Eſſay upon the Gardens of Epicurus in ſeinen Miscellanies. London, 1696. 8.

Les vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore, recueillies de divers Auteurs et ſur tout de Diogene Laerce, par M***. Amſterdam, 1752. 8.

Epikur als ein Kenner und Freund der ſchönen Wiſſenſchaften, wider ſeine Ankläger vertheidigt von Joh. Stockhauſen. Helmſtädt, 1751. 4.

Apologie des Epikur, von einem Antibatteuſianer (Joh. Gottfr. Bremer). Berlin, 1776. 8.

Vita et doctrina Epicuri, diſſertatione inaugurali examinata a Fr. Ant. Zimmermann, reſp. Zehner. Heidelberg, 1785. 4.

Apologie und Leben Epikurs von H. E. Warnekros. Greifswalde, 1795. 8.

Syntagma philoſophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum, quae contra fidem chriſtianam ab eo aſſerta ſunt, oppoſitis per Petrum Gaſſendum. Haag, 1659. 4. Amſterdam, 1684. 4.

Trogilli Arnkiel de philoſophia et ſchola Epicuri. Kiel, 1671. 4.

Nic. Hilli philoſophia Epicurea. Genev. 1619. 12.

Petri de Villemandy manuductio ad philoſophiae Ariſtoteleae, Epicureae et Carteſianae parallelismum. Amſterdam, 1685. 4.

Les ſonges d'Epicure traduits du Grec par M. le Docteur Ugtoogt — publiés par Mr. le Chevalier D. Paris, 1755. 8.

La Morale d'Epicure, avec des reflexions par Mr. le Baron

Baron des Coutures. Paris, 1685. vermehrt von Rondel. Haag, 1686. 12.

La Morale d'Epicure tirée de les propres écrits. Par Mr. l'Abbé Batteux. Paris, 1758. 8. Deutſch (von Joh. Gottfr. Bremer.) Mietau, 1774. 8. u. 1792.

Verſuch über die Einſeitigkeit des ſtoiſchen und epikureiſchen Syſtems in der Erklärung vom Urſprung des Vergnügens (von E. Platner) in der Neuen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften 19 B.

Magni Omeiſii Epicurus ab infami dogmate, quod ſummum bonum conſiſtat in obſcoena corporis voluptate, defenſus. Altdorf, 1679. 4.

Wilh. Henr. Beckher Diſſ. de praeiudiciis, quae Epicurum foedae voluptatis reum incraſſarunt. Königsberg, 1718. 4.

Gothofred. Plouquet Diſſ. de cosmogonia Epicuri. Tübingen, 1755. 4.

Gualter. Charleton Phyſiologia Epicuro-Gaſſendo-Charletoniana, ſive fabrica ſcientiae naturalis ex hypotheſi atomorum, fundata per Epicurum, reparata per Gaſſendum, aucta per Charletonum. London, 1654. Fol.

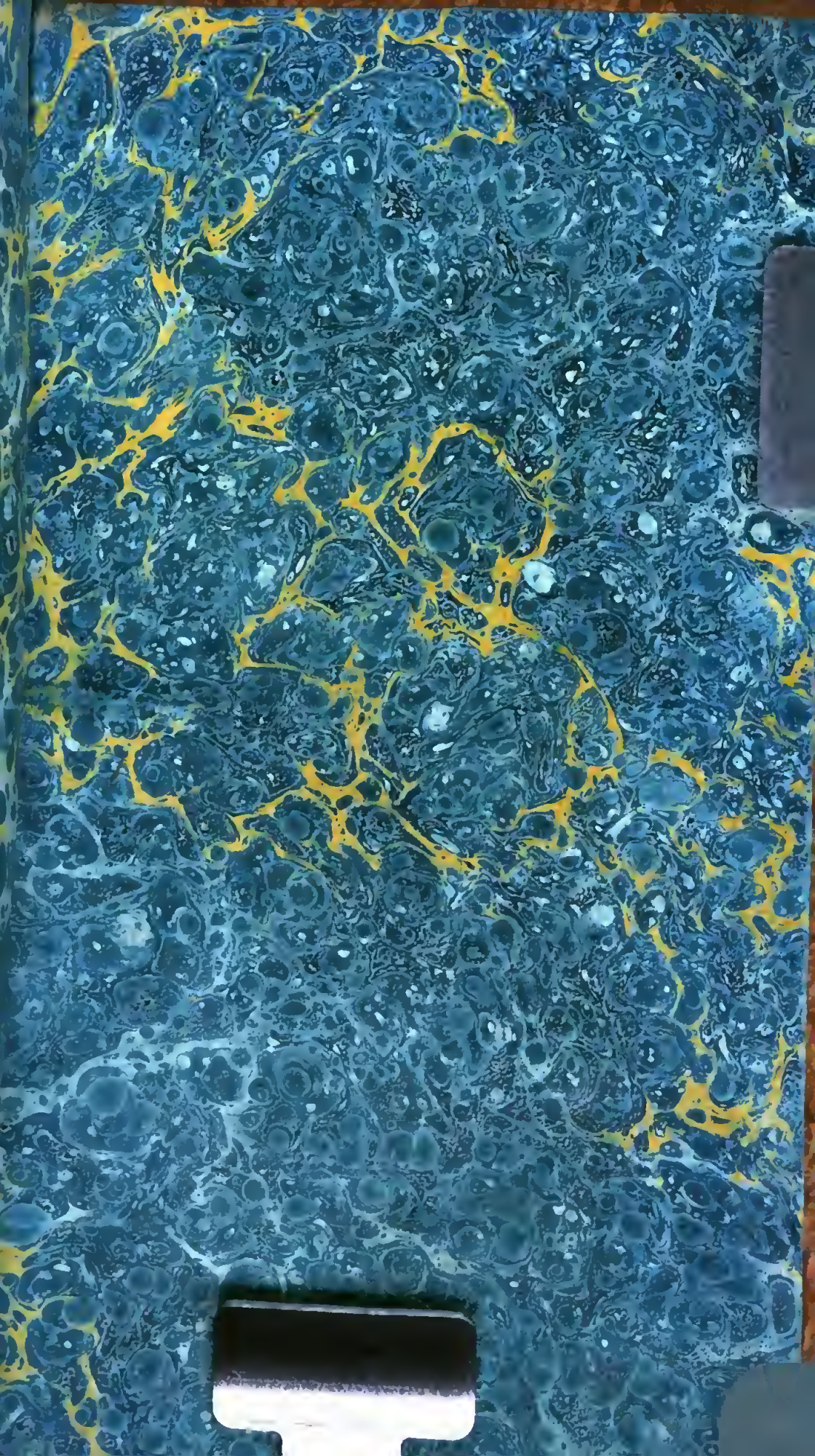
L'accord des ſentimens d'Ariſtote et Epicure ſur la phyſiologie par Mr. Reſtaurant. Leyden, 1682. 12.

I. Mich. Kern Diſſ. Epicuri prolepſis ſ. anticipationes ſenſibus demum adminiſtris hauſtae, non vero menti innatae, in locum Ciceronis de natura Deor. I. c. 16. Göttingen, 1756. 4.

Io. Conr. Schwarz iudicium de recondita theologia Epicuri I. II. Commentat. Coburg, 1718. 4.

Io. Fauſti Diſſert. de deo Epicuri. Straſsburg, 1685. 4.

Meiners Abh. über Epikurs Charakter und deſſen Widerſprüche in der Lehre von Gott, in ſeinen vermiſchten Schriften 2 B.

Io. Achat. Felix Bielcke Diſſ. qua ſiſtitur Epicurus atheus contra Gaſſendum, Rondellum, Baelium. Jena, 1741. 4.

Ioh. Henr. Kronmayer Diſſert., Praeſ. Gottl. Stolle, de Epicuro creationis et providentiae divinae aſſertore. Jena, 1713. 4.